Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Philipp Marheineke, Johannes Karl Hartwig Schulze, Eduard Gans, Leopold Dorotheus von Henning, ...

5621

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

Digitized by Google

193
H4621

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorleſungen

über die

Geſchichte der Philoſophie.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Dritter Band.

Standhaftigkeit wird dazu nöthig ſeyn, ſich, durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerſtand äußerlich, nicht abhalten zu laſſen, die Metaphyſik, eine der menſchlichen Vernunft unentbehrliche Wiſſenſchaft — endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchſe zu befördern.

Kant.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1836.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förſter.

Fünfzehnter Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt
Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1836.
Verlag von Duncker und Humblot.

123760
Digitized by Google

Inhalt des dritten Bandes.

Erſter Theil.

Geſchichte der griechiſchen Philoſophie.

(Schluß.)

Seite.

Dritter Abſchnitt: Dritte Periode. Neuplatoniker 3
A. Philo 18
B. Kabbala und Gnoſticismus 26
1. Kabbaliſtiſche Philoſophie 26
2. Gnoſtiker 29
C. Alexandriniſche Philoſophie 31
1. Ammonius Sakkas 36
2. Plotin 37
3. Porphyr und Jamblich 69
4. Proklus 71
5. Nachfolger des Proklus 93

Zweiter Theil.

Philoſophie des Mittelalters.

Einleitung 99
Erſter Abſchnitt: Arabiſche Philoſophie 121
A. Philoſophie der Medabberim 125
B. Kommentatoren des Ariſtoteles 129
C. Jüdiſche Philoſophen. Moſes Maimonides 131

Seite.

Zweiter Abſchnitt: Scholaſtiſche Philoſophie 132
A. Verhältniß der ſcholaſtiſchen Philoſophie zum Chriſtenthum 138
B. Allgemeine geſchichtliche Geſichtspunkte 161
1. Bauen der Glaubenslehre auf metaphyſiſche Gründe 162
a. Anſelmus 162
b. Abälard 170
2. Methodiſche Darſtellung des kirchlichen Lehrbegriffs 171
a. Petrus Lombardus 171
b. Thomas von Aquino 173
c. Johannes Duns Scotus 174
3. Bekanntſchaft mit den ariſtoteliſchen Schriften 176
a. Alexander von Hales 177
b. Albertus Magnus 178
4. Gegenſatz von Realismus und Nominalismus 180
a. Roſcelin 180
b. Walther von Montagne 182
c. William Occam 184
d. Buridan 189
5. Formelle Dialektik 190
a. Julian, Erzbiſchof von Toledo 191
b. Paſchaſius Radbertus 192
6. Myſtiker 194
a. Johann Charlier 195
b. Raimund von Sabunde 195
c. Roger Baco 196
d. Raimund Lullus 196
C. Allgemeiner Standpunkt der Scholaſtiker überhaupt 198
Dritter Abſchnitt: Wiederaufleben der Wiſſenſchaften 212
A. Studium der Alten 213
1. Pomponatius 215
2. Ficinus 216
3. Gaſſendi, Lipſius, Reuchlin 216
4. Ciceronianiſche Popularphiloſophie 217
B. Eigenthümliche Beſtrebungen der Philoſophie 219
1. Cardanus 220
2. Campanella 224
3. Bruno 224
4. Vanini 244
5. Petrus Ramus 250
C. Die Reformation 253

Seite.

Dritter Theil.

Neuere Philoſophie.

Einleitung 265
Erſter Abſchnitt: Baco und Böhm 278
A. Baco von Verulam 278
B. Jacob Böhme 296
Zweiter Abſchnitt: Periode des denkenden Verſtandes 328
Erſtes Kapitel. Verſtandes-Metaphyſik 330
A. Erſte Abtheilung 331
1. Descartes 331
2. Spinoza 368
3. Malebranche 411
B. Zweite Abtheilung 417
1. Locke 417
2. Hugo Grotius 439
3. Hobbes 440
4. Cudworth 445
5. Puſendorf 445
6. Newton 446
C. Dritte Abtheilung 449
1. Leibniz 449
2. Wolf 473
3. Popularphiloſophie 481
Zweites Kapitel: Uebergangs-Periode 485
A. Idealismus und Skepticismus 487
1. Berkeley 488
2. Hume 493
B. Schottiſche Philoſophie 500
1. Thomas Reid 503
2. James Beattie 503
3. James Oswald 504
4. Dugald Stewart 504
C. Franzöſiſche Philoſophie 506
1. Die negative Richtung 514
2. Die poſitive Seite 518
a. Système de la Nature 519
b. Robinet 520
3. Idee einer konkreten allgemeinen Einheit 523
a. Gegenſatz von sentir und penser 524
b. Helvetius 525
c. Rouſſeau 526
4. Aufklärung 529
Dritter Abſchnitt: Neueſte deutſche Philoſophie 534
A. Jacobi 535

Seite.
B. Kant 551
C. Fichte 611
1. Urſprüngliche Philoſophie Fichte's 613
2. Fichte's neu umgebildetes Syſtem 640
3. Hauptmomente, die mit der Fichte'ſchen Philoſophie zuſammenhangen 641
a. Friedrich von Schlegel 642
b. Religiöſe Subjektivität 644
c. Novalis 644
d. Fries. Bouterwek. Krug 645
D. Schelling 646
E. Reſultat 684

Der

Geſchichte der Philoſophie

erſter Theil.

Griechiſche Philoſophie.

(Schluß.)

Dritter Abſchnitt.

Dritte Periode: Neuplatoniker.

Der Skepticismus iſt Vernichtung der beſtimmten Principien. Im Stoicismus und Epikureismus ſahen wir die beſtimmten Prinzipien in ihrer Allgemeinheit aufgefaßt; der Eine Gegenſatz iſt die Quelle, das Princip aller Gegenſätze. Der Skepticismus iſt das Nichts dieſer als abſolut aufgehobenen Gegenſätze; ſo iſt er die Einheit, in der ſie als ideelle Beſtimmungen ſind. Die Idee muß jetzt als in ſich konkrete zum Bewußtſeyn kommen.

Dieß Dritte iſt nun, als das Dritte, das Reſultat des ganzen Vorhergehenden. Mit dieſem Dritten, was das Konkrete iſt, geht eine ganz andere Epoche an. Ein ganz anderer Boden iſt vorhanden, das Wegwerfen des Kriterium's, des ſubjektiven Erkennens, überhaupt endlicher Prinzipien; denn auf dieſe geht das Intereſſe des Kriterium's. Es iſt dieß Dritte die Geſtalt der Philoſophie, die mit dem Chriſtenthume, mit dieſer Revolution, die ſich in der Welt gemacht hat, auf das Engſte zuſammenhängt. Die letzte Stufe, die wir gehabt haben, war jene Rückkehr des Selbſtbewußtſeyns in ſich, dieſe unendliche Subjektivität ohne Objektivität, der Skepticismus, dieß rein negative Verhalten gegen alles äußerliche Daſeyn, Erkenntniß, gegen alles Beſtimmte, Geltende, Feſte, Wahre. Dieſe Rückkehr in das ſubjektive Bewußtſeyn iſt eine Befriedigung in ſich ſelbſt, aber eine Befriedigung durch das Aufgeben alles Beſtimmten,

durch die Flucht in die reine unendliche Abſtraktion in ſich. Dieß Aufgeben alles Objektiven iſt der letzte Standpunkt; es iſt die abſolute Armuth an allem Inhalte, vollkommenes Ausleeren von allem Inhalte, der ein Feſtes, Wahres ſeyn ſoll. Es iſt bemerklich gemacht, daß das ſtoiſche und epikureiſche Syſtem daſſelbe Reſultat und Ziel haben; aber im Skepticismus iſt dieſe Entäußerung alles Beſtimmten vollendet, und damit iſt geſetzt die vollkommene Erinnerung, Innerlichmachung.

Die Philoſophie hatte den Standpunkt erreicht, daß ſich das Selbſtbewußtſeyn in ſeinem Denken als das Abſolute wußte; aber ſie verwarf nunmehr deſſen ſubjektive, endliche Stellung und Differenz gegen ein (nichtiges) äußeres Objekt, erfaßte in ſich ſelbſt den Unterſchied und bildete das Wahre als eine intelligible Welt aus. Das Bewußtſeyn hiervon, das im Geiſte der Welt ſich ausdrückte, macht jetzt den Gegenſtand der Philoſophie aus. Es geſchah dieß vornehmlich mit Gebrauch und auf den Grund platoniſcher, aber auch ariſtoteliſcher und pythagoreiſcher Begriffe und Ausdrücke.

Dieſe Idee, die in die Menſchen gekommen, verändert nun auf einmal das ganze Ausſehn der Welt, zerſtört alles Bisherige, und bringt eine Wiedergeburt der Welt hervor. Dieſe Idee, daß das abſolute Weſen nichts Fremdes für das Selbſtbewußtſeyn iſt, daß ihm nichts das Weſen iſt, worin es nicht ſein unmittelbares Selbſtbewußtſeyn hat, — dieß Prinzip ſehen wir nun als das allgemeine des Weltgeiſtes, als allgemeines Glauben und Wiſſen aller Menſchen erſcheinen. Die mannigfaltigen Formen und Geſtalten dieſes Wiſſens gehören nicht der Geſchichte der Philoſophie, ſondern der Geſchichte des Bewußtſeyns und der Bildung an. Dieß Princip iſt als allgemeines Rechtsprincip, daß der einzelne Menſch dadurch, daß er iſt, als von Allen anerkanntes Weſen, als allgemein an und für ſich gelte.

Was das Aeußerliche, Politiſche anbetrifft, ſo iſt es die Form der Philoſophie in der römiſchen Welt. Der Charakter

der römiſchen Welt iſt die abſtrakte Allgemeinheit geweſen, die als Macht dieſe kalte Herrſchaft iſt, in der alle beſonderen Individualitäten, individuellen Volksgeiſter aufgehoben worden ſind, alle Schönheit zerſtört iſt. Wir ſehen Lebloſigkeit; die römiſche Kultur iſt ſelbſt dieß, ohne lebendige Innerlichkeit ſich zum Bewußtſeyn zu bringen. Die Dichtkunſt iſt nicht eigenthümlich, — entlehnt; ebenſo Philoſophie. Sie iſt Verſtandes-Philoſophie, ſo Cicero's Philoſophie; er hat, wie wenig Philoſophen, gänzliche Bewußtloſigkeit über die Natur des Zuſtands ſeines Staats. Die Römermacht iſt der reale Skepticismus. Die Welt in ihrer Exiſtenz hat ſich nun in zwei Theile getheilt, einer Seits die Atome, die Privatleute, und anderer Seits ein äußerliches Band derſelben; und dieß nur äußerliche Band iſt die Herrſchaft, die Gewalt als ſolche, und ebenſo verlegt in das Eins eines Subjekts, in den Kaiſer. Es iſt die Zeit des vollkommenen Despotismus, des Untergangs des Volkslebens, alles äußeren Lebens; es iſt das Zurückziehn in's Privatleben, in Privatzwecke, Intereſſen. So iſt es die Zeit der Ausbildung des Privatrechts, des Rechts, was ſich auf das Eigenthum der einzelnen Perſon bezieht. Dieſen Charakter der abſtrakten Allgemeinheit, der unmittelbar verbunden iſt mit der Vereinzelung der Atomiſtik, ſehen wir auch im Gebiet des Denkens vollendet; Beides entſpricht ſich ganz und gar.

Von hier nun iſt es, daß der Geiſt weiter geht, einen Bruch in ſich macht, aus ſeiner Subjektivität wieder herausgeht zum Objektiven, aber zugleich zu einer intellektuellen Objektivität, zu einer Objektivität, die im Geiſt und in der Wahrheit iſt, die nicht in äußerlicher Geſtalt einzelner Gegenſtände iſt, nicht in der Form von Pflichten, einzelner Moralität, ſondern abſolute Objektivität, die aber, wie geſagt, aus dem Geiſt geboren iſt und der wahrhaften Wahrheit. Oder mit anderen Worten, es iſt die Rückkehr zu Gott einer Seits, anderer Seits das Verhältniß, die Manifeſtation, Erſcheinung Gottes für den Men-

ſchen, wie er an und für ſich iſt in ſeiner Wahrheit, wie er für den Geiſt iſt. Dieß iſt der Uebergang, daß das Objektive ſich, der Geiſt, wiederherſtellt, daß die Objektivität des Denkens, die ſich nur ſubjektiv erfaßt hat, ſich gegenſtändlich wird.

In der römiſchen Welt iſt mehr und mehr das Bedürfniß rege geworden, aus der ſchlechten Gegenwart in den Geiſt ſich zurückzuziehen, und hier das zu ſuchen, was dort nicht mehr iſt. In der griechiſchen Welt namentlich iſt die Freude der geiſtigen Lebendigkeit verflogen, und der Schmerz eingetreten über dieſen Bruch, ſich in ſich ſelbſt zurückzuziehen. Dieſe Philoſophien ſind ſo Momente, nicht bloß von der Entwickelung der Vernunft, ſondern auch von der der Menſchheit überhaupt; es ſind Formen, in denen ſich der ganze Weltzuſtand durch das Denken ausſpricht. Die götterloſe, rechtloſe und unſittliche Welt treibt den Geiſt in ſich zurück. In Rom dringen alle jene myſteriöſen Kulte ein; aber die ächte Befreiung des Geiſtes iſt im Chriſtenthum erſchienen, in ihm kommt der Geiſt zu ſich und zu ſeinem Weſen.

In anderen Geſtalten aber iſt hier Theils die Verachtung der Natur eingetreten, daß ſie gar nichts mehr für ſich, ſondern ihre Mächte dem Menſchen dienen, der ein Magier ſie ſeinem Gehorſam und ſeinen Wünſchen als dienend unterwerfen kann. (Vorher wurden Orakel durch Bäume, Thiere u. ſ. f. gegeben; wo nicht unterſchieden göttliches Wiſſen als Wiſſen des Ewigen und Zufälligen war.) Es gehört hierher der Wunderglaube, nicht daß die Götter Wunder thun, ſondern die Menſchen, die Nothwendigkeit der Natur verachtend, etwas in ihr hervorbringen, das ihr als Natur widerſtreite. Mit dieſem Unglauben an die gegenwärtige Natur iſt eben ſo der Unglaube an das Vergangene (die Geſchichte) vorhanden, daß es nur dieß geweſen ſey, was es war. Alle Geſchichte der Römer, Griechen, Juden, ihre Mythologie und wirkliche Geſchichte, ſelbſt die einzelnen Worte und Buchſtaben, erhalten eine andere Bedeutung; ſie ſind ein

in ſich Gebrochenes, haben eine innere Bedeutung, die ihr Weſen, und einen leeren Buchſtaben, der ihre Wirklichkeit iſt. Die ſich in der Wirklichkeit befindenden Menſchen haben hier Sehen und Hören vollkommen, überhaupt den Sinn der Wirklichkeit und Gegenwart, verlernt. Das ſinnlich Wahre gilt ihnen nichts mehr, ſie lügen an Einem fort; denn ſie ſind des Auffaſſens eines Wirklichen unfähig, weil es für ihren Geiſt alle Bedeutung verloren. Andere verlaſſen die Welt, weil ſie in ihr nichts mehr finden können und das Reale nur in ſich finden. Wie alle Götter in Ein Pantheon ſich verſammeln, ſo ſtürzen alle Religionen in Eine, alle Vorſtellungsarten abſorbiren ſich in Einer. Sie iſt dieſe, daß das Selbſtbewußtſeyn — ein wirklicher Menſch — das abſolute Weſen iſt. Was das abſolute Weſen iſt, wird ihm jetzt geoffenbart: es iſt ein Menſch, noch nicht der Menſch oder das Selbſtbewußtſeyn überhaupt.

Die Eine Form dieſes konkreten Princips iſt alſo die Unendlichkeit des Selbſtbewußtſeyns in ſich. Das iſt die Form des Geiſtes überhaupt; nur als in ſich ſich beſtimmendes Denken hat der Geiſt Sinn. Das iſt reine Identität des Denkens, das ſich weiß, ſich in ſich unterſcheidet, und nach der Seite dieſes Unterſchiedes ſich beſtimmt, darin aber vollkommen durchſichtige Einheit mit ſich ſelbſt bleibt. Das iſt das Konkrete. Daß das Abſolute jetzt in der Weiſe des Selbſtbewußtſeyns gewußt wird, ſo daß die Beſtimmungen in allen Formen entwickelt ſind, das iſt ein wirkliches Selbſtbewußtſeyn. Dieſe Sphäre gehört nicht hierher. Das iſt die Sphäre der Religion, die in einem *dieſen* Menſchen das Göttliche weiß.

Dieß daß das Selbſtbewußtſeyn das abſolute Weſen oder das abſolute Weſen Selbſtbewußtſeyn iſt, dieß Wiſſen iſt jetzt der Weltgeiſt. Er iſt dieß Wiſſen, aber weiß dieß Wiſſen nicht; er ſchaut es nur an, oder er weiß es nur unmittelbar, nicht im Gedanken. Er weiß es unmittelbar, d. h. dieſes Weſen iſt ihm wohl abſolutes Selbſtbewußtſeyn, aber es iſt in ſeyen-

der Unmittelbarkeit ein einzelner Menſch. Dieſer einzelne Menſch, der zu einer beſtimmten Zeit gelebt hat und an einem beſtimmten Orte, iſt ihm dieſer abſolute Geiſt, aber nicht der Begriff des Selbſtbewußtſeyns; oder das Selbſtbewußtſeyn iſt noch nicht erkannt. Als gedachte Unmittelbarkeit, Unmittelbarkeit des Gedankens, iſt das abſolute Weſen unmittelbar im Selbſtbewußtſeyn, oder als innere Anſchauung, — eine Anſchauung, wie wir Bilder gegenwärtig im Geiſte haben.

Die andere Form iſt, daß dieß Konkrete in abſtrakterer Weiſe aufgefaßt wird, im Gedanken. Indem der Gedanke abſtrakt iſt, geht ihm noch der Punkt der Selbſtiſchkeit ab, der dem Konkreten zukommt. Der Geiſt, nach allen Seiten vollendet, muß auch die natürliche Seite haben; dieſe Seite fehlt noch in dieſer Geſtalt der Philoſophie. Dieſe iſt ein Fortſchritt, den der Geiſt in ſeinem Selbſtbewußtſeyn that; dieſer iſt nicht allein auf philoſophiſche Entwickelung eingeſchränkt. Er iſt auch Umſchlagen der Weltgeſchichte, im Myſterium, im Innerſten; in der Philoſophie mußte er ebenſo nothwendig erfolgen.

Dieſe Seite, wie das abſolute Weſen als Geiſt im Denken, in Begriffen ausgeſprochen worden, aber Theils wie im Selbſtbewußtſeyn als abſolutes Weſen unmittelbar ſeyend, fällt in die Philoſophie. Aber jenes Wiſſen vom Weſen als Geiſte, inſofern es nicht erkannt, nicht begriffen iſt, gehört ihr eigentlich nicht, ſondern der Religion an, weil in dieſer es unmittelbar in der Anſchauung iſt. In der chriſtlichen Religion iſt das abſolute Weſen ſo vorgeſtellt, aber nicht begriffen; in der That thut die Philoſophie nichts Anderes, als dieſe Idee des Chriſtenthums begreifen.

Der abſolute Geiſt iſt dieſes, daß er ſey das ewige ſich ſelbſt gleiche Weſen, das ſich ein Anderes wird, und dieſes als ſich ſelbſt erkennt: das Unwandelbare, welches ſich ſo das Unwandelbare iſt, daß es ſich aus ſeinem Andersſeyn beſtändig in ſich zurückkehrt; — die ſkeptiſche Bewegung des Bewußtſeyns,

aber ſo, daß das verſchwindende Gegenſtändliche zugleich bleibt, oder in ſeinem Bleiben die Bedeutung des Selbſtbewußtſeyns hat. In der chriſtlichen Religion zuerſt iſt dieß geiſtige Weſen zuerſt ſo vorgeſtellt worden, daß das ewige Weſen ſich ein Anderes wird, die Welt erſchafft; dieſe iſt geſetzt rein als ein Anderes. Hiezu tritt dann ſpäterhin dieß Moment hinzu, daß dieß Andere an ihm ſelbſt nicht ein Anderes des ewigen Weſens iſt, ſondern das ewige Weſen an ihm ſelbſt erſcheint. Darin iſt dann drittens die Gleichheit des Anderen und des ewigen Weſens, der Geiſt, das Zurückgekehrtſeyn des Anderen in das Erſte, und des Anderen nicht nur nach jenem Punkte, woran das ewige Weſen erſchienen, ſondern das Andere als Allgemeines. Die Welt erkennt an dieſem erſcheinenden abſoluten Weſen ſich ſelbſt; und ſie iſt es alſo, die zurückgekehrt iſt in das Weſen, und der Geiſt iſt allgemeiner Geiſt.

Dieſe Idee des Geiſtes erſchien, wie geſagt, den Chriſten zuerſt in dieſer bloßen Form der Vorſtellung, Gott; und dieſer iſt das einfache Weſen der Juden außerhalb des Selbſtbewußtſeyns (er denkt, aber nicht das Denken), jenſeits der Wirklichkeit, das Andersſeyn der ſinnlich angeſchauten Welt, das Moment der Einheit der Welt und des Weſens. Entgegen ſteht jenem ebenſo ein einzelner Menſch und der Geiſt, die Allgemeinheit dieſer Einheit, einer Seits als eine glaubende Gemeine, die dieß nur in der Vorſtellung, die Wirklichkeit, Realität dieſer Einheit aber in der Hoffnung einer Zukunft hat.

Die Idee im reinen Gedanken, daß Gott nicht dieß thut, Subjekt iſt, ſondern Gott iſt dieſe Bewegung, ſo daß alles dieß nicht geſchehe als ein zufälliger Entſchluß und Rathſchluß Gottes, dem es einmal eingefallen ſey, ſo zu handeln, ſondern dieſe Bewegung als ſein Weſen, als ſeine ewige Nothwendigkeit an ihm ſelbſt, d. h. ſein Nothwendiges, das nicht in die Bedingungen des Geſchehens fällt, nicht äußerlich dieß thut, ſondern dieſe erſcheinenden Momente an ihm ſelbſt iſt, — ſo finden wir

bei philoſophiſchen oder beſtimmter platoniſchen Juden ſie ausgeſprochen.

Die Entſtehung der Vorſtellung fällt in die Gegend, wo Morgenland und Abendland an einander gerungen. Die orientaliſche freie Allgemeinheit und die europäiſche Beſtimmtheit iſt der Gedanke. Bei den Stoikern iſt auch Allgemeinheit des Denkens; ſie ſteht aber der Empfindung, dem äußerlichen Daſeyn gegenüber. Die orientaliſche Allgemeinheit iſt aber ganz frei; das abendländiſche Denken iſt Princip der Allgemeinheit ſelbſt als Beſonderes geſetzt. Die Durchdringung dieſer Principien iſt die Geburtsſtätte für dieſen Standpunkt; vornehmlich in Alexandrien iſt die Form dieſer Philoſophie ausgebildet, aber zugleich mit Rückſicht auf das Frühere. In der pythagoreiſchen Philoſophie ſahen wir ſchon den Unterſchied, die Trias. Bei Plato ſahen wir die einfache Idee des Geiſtes: die einfache untheilbare Subſtanz, die Natur des Einen; die theilbare, das Andersſeyn; und das Dritte aus Beiden zuſammengemiſcht, das Zurückkehren in die Einheit. Das iſt das Konkrete, aber nur ſo in einfachen Momenten; nicht auf die umfaſſende Weiſe, daß das Andersſeyn überhaupt alle Wirklichkeit der Natur und des Bewußtſeyns iſt: und daß die zurückgekehrte Einheit als ſolche Selbſtbewußtſeyn iſt, — nicht nur ein Gedanke, ſondern lebendiger Gott iſt. Bei Ariſtoteles iſt die ἐνέργεια als das ſich ſelbſt denkende Denken das Konkrete. Die Gedankenbildung dieſes Konkreten ſchließt ſich an die frühere Ausbildung des Gedankens an, da hierin die zum Theil unſcheinbaren Anfänge deſſen liegen, was jetzt zur Hauptſache wird. Dieſe Philoſophie heißt neupythagoreiſch und *neuplatoniſch*, man kann ſie auch neuariſtoteliſch nennen; ſie haben ebenſo den Ariſtoteles bearbeitet, als den Plato, und ſehr hoch geſchätzt.

Bei den Stoikern haben wir beſonders dieſe Rückkehr des Selbſtbewußtſeyns in ſich geſehen, daß der Geiſt durch das Denken und durch die Reinheit des Denkens frei, ſelbſtſtändig, un-

abhängig in ſich iſt. Zugleich haben wir daſelbſt eine Objektivität geſehen: der λόγος, der νοῦς iſt das die ganze Welt Durchdringende, die Grundlage, das Subſtantielle der ganzen Welt bei den Stoikern; ebenſo haben wir in den früheren Philoſophien geſehen, daß der νοῦς das Weſen der Welt iſt. — Aber der Unterſchied zwiſchen dieſem Standpunkte und dem jetzigen iſt näher aufzufaſſen. Wir haben bei Ariſtoteles geſehen, daß er die ganze Reihe der lebendigen und geiſtigen Dinge gefaßt, begriffen hat, und daß er den Begriff für das Wahrhafte derſelben anerkennt. Bei den Stoikern iſt dieſe Einheit, dieß Syſtematiſche auf das Beſtimmteſte herausgehoben worden, wenn Ariſtoteles mehr dem Einzelnen nachgegangen iſt. Dieſe Einheit des Gedankens iſt im Stoicismus weſentlich zur Grundlage geworden. Dieſe Grundlage, die der Logos iſt, haben wir aber zu faſſen, wie ſie ſich beſtimmt hat, daß ſie nämlich nur ſubſtantiell geweſen iſt; oder der ſtoiſche νοῦς, λόγος hat einen Pantheismus vorgeſtellt. Dieſer aber iſt zu unterſcheiden von der Philoſophie, dem Gedanken, dem Bewußtſeyn des Geiſtes. Es iſt das Nächſte, worauf man verfällt, wenn man das Allgemeine als das Wahre beſtimmt, daß man dieß ſodann als Pantheismus vor ſich hat. Es iſt der Anfang der Erhebung des Geiſtes, Alles lebt in der Welt, es iſt ein Leben und eine Idee; aber dieſe ſubſtantielle Form hat im Stoicismus dieſe Einheit gehabt, die Form des Pantheismus. Wenn das Selbſtbewußtſeyn aus ſich, aus ſeiner Unendlichkeit, ſeinem Sich-ſelbſt-Denken heraustritt zum Beſtimmten, zu beſonderen Dingen, Pflichten, Verhältniſſen, oder wenn der Gedanke, der dieſe allgemeine Subſtanz, dieſen νοῦς denkt, von da zum Beſonderen übergeht, den Himmel, die Geſtirne, den Menſchen u. ſ. f. denkt, ſo fällt er von dem Allgemeinen unmittelbar in's Beſondere oder unmittelbar in's Endliche; denn es ſind endliche Geſtalten. Das Konkrete aber iſt das Allgemeine, was ſich beſondert, und in dieſem Beſonderen, in dieſer Verendlichung doch bei ſich ſelbſt

unendlich bleibt. Bei'm Pantheismus iſt dagegen eine allgemeine Grundlage, eine allgemeine Subſtanz, die ſich verendlicht und damit heruntertritt. Es iſt die Weiſe der Emanation, daß das Allgemeine, indem es ſich beſondert, Gott, indem er die Welt erſchafft, durch das Beſondere ſich verſchlechtert, ſich eine Grenze ſetzt, ſich verendlicht; und dieſe Verendlichung iſt ohne Rückkehr in ſich ſelbſt. Daſſelbe Verhältniß findet ſich auch in der Mythologie der Griechen und Römer; es iſt ein Gott, ein konkreter Gott, nicht ein bloßes Abſtraktum, — eine Geſtaltung Gottes. Aber dieß Beſtimmen wird nur eine Verendlichung Gottes, der nur bis zum ſchönen Gott, zum Kunſtwerk fortgeht; aber das Schöne bleibt ſelbſt endliche Geſtalt, die nicht dazu gebracht iſt, der freien Idee zu entſprechen. Das Beſtimmen, das Beſondern, die Realität der Objektivität muß nun von der Art ſeyn, daß ſie adäquat iſt dem anundfürſichſeyenden Allgemeinen; dieß Adäquatſeyn fehlt den Göttergeſtalten, wie den Geſtalten, die Pflichten heißen, und denen, die natürlich ſind.

Das Bedürfniß iſt alſo jetzt, daß das Wiſſen, der Geiſt, der ſich ſo erinnert hat, ſich objektivirt, zur Gegenſtändlichkeit zurückkehrt, daß er die Welt mit ſich verſöhne, die er verlaſſen hat, — ihre Gegenſtändlichkeit ſey eine vom Geiſt unterſchiedene, aber mit ihm adäquate Welt. Dieſer konkrete Standpunkt wird, wie er der Standpunkt der Welt iſt, ſo der der Philoſophie, — Standpunkt des Hervorgehens des Geiſtes; denn dieß erſt iſt der Geiſt, nicht nur reines Denken, ſondern Denken, das ſich gegenſtändlich macht, ſich darin ſelbſt erhält, ſich adäquat hat, darin bei ſich iſt. Die früheren Objektivirungen des Gedankens ſind ein Heraustreten nur in die Beſtimmung, in die Endlichkeit, nicht in eine objektive Welt, die dem Anundfürſichſeyenden ſelbſt adäquat iſt. Dieß iſt der allgemeine Standpunkt, aus dem Verluſte der Welt ſich eine Welt zu erzeugen, die zugleich in ihrer Aeußerlichkeit eine innerliche bleibt, und ſo eine

verſöhnte iſt; und dieß iſt ſo die Welt der Geiſtigkeit, die hier beginnt.

Wir ſehen in dieſer Periode die platoniſche Philoſophie hervorkommen, die aber als eins mit der ariſtoteliſchen gewußt wurde. Die Grundidee dieſer neupythagoreiſchen — auch neuplatoniſchen oder alexandriniſchen — Philoſophie war: das Denken, das ſich ſelbſt denkt, der νοῦς, der ſich ſelber zum Gegenſtande hat. Es iſt alſo erſtens das Denken: dieſes hat zweitens ein νοητόν: drittens dieſe Beiden ſind identiſch, das Denken hat in ſeinem Gegenſtande ſich ſelbſt. Das ſind drei, das Eine und das Andere und die Einheit Beider. Dieſe konkrete Idee iſt wieder hervorgekommen, und in der Ausbildung des Chriſtenthumes, als das Denken auch in ihm aufging, als die Dreieinigkeit gewußt; und dieſe Idee iſt das Weſen an und für ſich.

Dieſe Idee entwickelte ſich von Platon und Ariſtoteles aus nicht unmittelbar, ſondern nahm den Umweg des Dogmatismus. Bei den Erſteren trat die Idee zwar unmittelbar als Höchſtes hervor, aber neben ihr und außer ihr kommt noch der andere Inhalt, der Reichthum der Gedanken des Geiſtes und der Natur vor, und wird ſo aufgefaßt. Daß aber die Idee als das eine Alles umfaſſende und in ſich enthaltende Wahre erſcheine, dazu gehörte, daß dieſes Endliche, dieſer weitere Inhalt von Beſtimmungen auch auf ſeine endliche Weiſe, d. h. in einem allgemeinen Gegenſatze aufgefaßt wurde. Ariſtoteles hat ſo das Reich der Natur begriffen, und bei Platon iſt das Entwickelte, Begriffene nur in einer loſen Mannigfaltigkeit dargeſtellt. Dieſer geſammte Inhalt mußte erſt in einfacher Form, aber in einer endlichen zuſammengefaßt werden. Das war die Funktion des Dogmatismus, der dann durch den Skepticismus aufgelöſt worden iſt. Die Auflöſung alles Beſonderen und Endlichen, welche das Weſen des Letzteren ausmacht, iſt von Platon und Ariſtoteles nicht geſchehen, und ſo die Idee von ihnen nicht als das Alles Enthaltende geſetzt worden. Jetzt iſt der Gegenſatz

aufgelöſt, und der Geiſt zu ſeiner negativen Ruhe gekommen. Das Affirmative dagegen iſt die Ruhe des Geiſtes in ſich ſelbſt; und zu dieſer Freiheit von allem Beſonderen geht der Geiſt jetzt fort. Es iſt das Wiſſen von dem, was der Geiſt an ſich iſt, nachdem er durch die Auflöſung aller Endlichkeit in ſich zur Verſöhnung gekommen iſt. Dieſe ewige Ruhe des Geiſtes in ſich ſelbſt macht nun ſeinen Gegenſtand aus; er weiß davon, und ſtrebt, es denkend weiter zu beſtimmen und zu entwickeln. Darin iſt auch das Princip der Evolution, der freien Entwickelung, enthalten; alles Andere außer dem Geiſte iſt nur endlich und ſich auflöſend. Und wenn der Geiſt zum Beſonderen fortgeht, ſo iſt dieß Beſondere beſtimmt als in dieſer Idealität ſchlechthin enthalten, was der Geiſt als Unterworfenes weiß und ſo erhält. Das iſt das affirmative Reſultat der ſkeptiſchen Philoſophie.

Es iſt einleuchtend, daß auf dieſem Standpunkte auf ganz andere Weiſe geredet werden wird. Gott, der Geiſt an und für ſich, iſt jetzt der Gegenſtand, der abſolute reine Geiſt in ſich, und deſſen Thätigkeit in ſich. Gott wird aber nun nicht mehr als das Abſtrakte gewußt, ſondern als das Konkrete in ſich ſelbſt; und dieſes Konkrete iſt eben der Geiſt. Gott iſt lebendig, thätig in ſich, das Eine und das Andere und die Einheit der unterſchiedenen Beſtimmungen; denn das Abſtrakte iſt nur das Einfache, das Lebendige hat aber den Unterſchied in ihm ſelbſt und iſt darin doch bei ſich.

Näher haben folgende Punkte beſonders das Intereſſe des Geiſtes für ſich: erſtens daß dieß ſubjektiv gewordene Bewußtſeyn das Abſolute als das Wahre ſich zum Gegenſtand macht, dieß Anundfürſichſeyende aus ſich herausſetzt; oder daß es zum Glauben an Gott kommt (eben dieß, das Anundfürſichſeyende, das ganz Allgemeine, zugleich als gegenſtändlich, iſt Gott), daß Gott nun manifeſtirt wird, in die Erſcheinung tritt, d. h. daß er für das Bewußtſeyn iſt. Damit tritt das Verhältniß des Menſchen

zu dieſem ſeinem Gegenſtande, dem abſolut Wahren ein. Dieſer neue Standpunkt, der von jetzt an abſolutes Intereſſe hat, iſt nicht ein Verhältniß zu äußerlichen Dingen, Pflichten, Ideen; dieſe ſind alle ein Beſtimmtes, Beſchränktes, nicht das Alles umfaſſende Beſtimmen, wie das iſt, was ſo eben genannt worden iſt. Es iſt in dieſem Verhältniß aufgehoben die bloße Richtung des Subjekts auf ſich, dieſes Reden von dem Weiſen; Beides iſt aufgehoben nach ſeiner Einſeitigkeit. Dieſelbe Freiheit, Seligkeit, Unerſchütterlichkeit, die Zweck des Epikureismus, Stoicismus und Skepticismus war, ſoll auch für das Subjekt erreicht werden: aber vermittelt durch Gott, durch das Intereſſe für das anundfürſichſeyende Wahre, nicht durch die Flucht aus dem Objektiven, ſondern weſentlich durch die Richtung auf daſſelbe; ſo daß durch das Objektive die Freiheit, Seligkeit erworben wird für das Subjekt. Dieß iſt der Standpunkt der Verehrung, Betrachtung Gottes und der Richtung des Menſchen darauf: ſo daß das, was für den Menſchen Zweck iſt, nur erreicht wird durch dieſe Richtung, — daß an dem Objekt, was als frei, feſt gegenüber ſteht, die eigene Freiheit des Subjekts gewonnen wird.

Es ſind hierin Gegenſätze enthalten, um deren Vermittelung es weſentlich zu thun iſt. Wird jene Stellung einſeitig genommen, ſo iſt Gott jenſeits und der Menſch in ſeiner Freiheit dieſſeits, der ſich als unendlich erfaßt hat gegenüber dem Objektiven; — dieſe Freiheit des Menſchen, dieſe reine Innerlichkeit, die ſich ſelbſt abſolut, aber nur formell abſolut iſt. Die Freiheit des Menſchen in ihm heißt, weil er als Selbſtbewußtſeyn nur denkend iſt, die reine Beziehung auf ſich und dieſe Beziehung das Abſolute, aber nur formell, nicht konkret. Dieſer Gegenſatz tritt nun hier hervor, und nimmt nothwendig das Intereſſe des Geiſtes in Anſpruch. Inſofern nun auch der menſchliche Wille als negativ gegen das Objektive ſich beſtimmt, ſo

entſteht das Böſe, das Uebel im Gegenſatz gegen das abſolut Affirmative.

Ein weiteres weſentliches Moment iſt die Beſtimmung, die Form, in welcher nun Gott überhaupt gedacht, gefaßt werden muß. Er iſt jetzt weſentlich zu beſtimmen als das Anundfürſichſeyende, aber als konkret; und dieß gehört dann zum Begriff des Geiſtes. Es iſt unerläßlich, daß Gott im Verhältniß zur Welt, zum Menſchen gedacht wird, inſofern Gott ein lebendiger Gott iſt; dieß Verhältniß zur Welt iſt dann ein Verhältniß zu einem Anderen, und damit iſt Unterſcheidung, Beſtimmung geſetzt. Das Verhältniß zur Welt erſcheint alſo zunächſt als Verhältniß zu einem Anderen, was außerhalb Gottes iſt; aber weil es ſein Verhältniß, ſeine Thätigkeit iſt, ſo iſt dieß, das Verhältniß in ſich zu haben, ein Moment ſeiner ſelbſt. Der Zuſammenhang Gottes mit der Welt iſt Beſtimmung in ihm ſelbſt; oder das Andersſeyn des Einen, die Zweiheit, das Negative, die Beſtimmung überhaupt iſt weſentlich Moment, das in ihm zu denken iſt, — oder Gott iſt in ihm ſelber konkret, in ſich ſelbſt aufſchließend, alſo als unterſchiedene Beſtimmungen in ſich ſetzend. Dieß Unterſcheiden in ihm ſelbſt iſt der Punkt, wo das Anundfürſichſeyende zuſammenhängt mit dem Menſchen, mit dem Weltlichen. Wir ſagen, Gott hat den Menſchen, die Welt erſchaffen; dieß iſt eine Beſtimmung in ihm ſelbſt, und dieſe Beſtimmung iſt zunächſt eine Beſtimmung ſeiner in ihm ſelbſt, und dieſe Beſtimmung iſt der Punkt des Anfangs des Endlichen. Der Punkt der Unterſcheidung in ſich iſt der Vermittelungspunkt des Endlichen, Weltlichen mit ihm; da fängt dieß in ihm ſelbſt an. Die Wurzel deſſelben iſt, daß Gott ſich in ſich ſelbſt unterſcheidet, — ſeine konkrete Natur.

Auf dieſe Weiſe ſind denn alſo die Beſtimmungen, Beſonderungen einer Seits ſeine Beſtimmungen, Ideen in ihm ſelbſt, ſein Erzeugniß in ſich ſelbſt: ſo daß das, was nachher endlich erſcheint, noch in ihm ſelbſt iſt, die Welt in Gott ſelbſt, die

göttliche Welt; an der hat Gott angefangen ſich zu unterſcheiden, und an ihr iſt der Zuſammenhang mit der endlichen, zeitlichen Welt. Darin, daß Gott als konkret vorgeſtellt wird, haben wir unmittelbar eine göttliche Welt in ihm ſelbſt. Das Unglück der römiſchen Welt lag in dieſer Abſtraktion, — darin, daß der Menſch ſeine Befriedigung nicht hatte im Bisherigen: dieß beſtand aber in jenem Pantheismus, daß die natürlichen Dinge, Luft, Feuer, Waſſer u. ſ. f., und dann der Staat, das politiſche Leben ein ſolches war, in dem der Menſch ſich befriedigte, ſein Wahres, ſein Höchſtes hatte; — jetzt dagegen in dem Schmerz der Welt über ihre Gegenwart iſt die Verzweiflung eingetreten, der Unglaube an dieſe Geſtaltungen, an die natürliche, endliche Welt und an das Staatsleben, was die ſittliche Welt ausmacht. Dieſer Geſtaltung der Wirklichkeit der äußerlichen und ſittlichen Natur iſt der Menſch ungetreu geworden. Der Zuſtand, den man das Leben des Menſchen in der Einheit mit der Natur nennt, und in welchem der Menſch Gott mit der Natur hat, weil er darin ſeine Befriedigung findet, hat aufgehört. Dieſe Geſtaltungen des Wahren, Göttlichen als Natürliches und Politiſches haben ſich getrennt von dem Wahren; und die zeitliche Welt iſt den Menſchen erſchienen als das Negative, als das Nichtwahre. Der Menſch hat ſie von dem Wahren, dem Gott getrennt, und hat ſo Gott im Geiſt erkannt; er hat erkannt, daß die natürlichen Dinge und der Staat nicht die Weiſe ſey, in der Gott da ſey: ſondern die Weiſe ſey in ihm ſelbſt, eine intelligible Welt. Die Einheit des Menſchen mit der Welt iſt ſo gebrochen, damit ſie auf höhere Weiſe wieder geſetzt werde, daß die Welt in Gott aufgenommen werde als intelligible Welt. Das Sichbeſtimmen Gottes macht hier einen Hauptpunkt des Intereſſes aus.

Das Verhältniß des Menſchen zu Gott beſtimmt ſich nun als Ordnung des Heils, Kultus, beſonders aber auch als Philoſophie, mit dem ausdrücklichen Bewußtſeyn, daß der Zweck iſt,

dieſer intelligiblen Welt anzugehören, daß das Individuum ſich dazu fähig, angemeſſen machen ſoll.

Die Art und Weiſe, wie der Menſch ſich ſein Verhältniß zu Gott denkt, wird beſonders dadurch beſtimmt, wie der Menſch ſich Gott denkt. Es iſt nicht, wie man jetzt wohl ſagt, man brauche Gott nicht zu kennen und könne dieß Verhältniß doch erkennen. Indem Gott das Erſte iſt, ſo beſtimmt er das Verhältniß; und um daher zu wiſſen, was das Wahre des Verhältniſſes iſt, muß man Gott kennen.

Bis zur Negation des Natürlichen geht alſo das Denken fort; jetzt iſt es darin, das Wahre nicht in einer exiſtirenden Weiſe zu ſuchen, — aus der Erinnerung wieder herauszugehen zu einem Objektiven, zu einem Wahrhaften, das nicht ſeine Beſtimmung hat auf natürliche Weiſe, wie in der Mythologie, oder als Pflicht, ſondern was die Beſtimmung aus ihm ſelbſt, aus ſeiner eigenen Natur hat. Dieß ſind die Haupt-Momente des jetzigen Standpunkts; und hierher gehört, was die Neuplatoniker gedacht haben. Vorher iſt jedoch im Vorbeigehen noch von Philo, dem Juden, zu ſprechen, und einiger Momente zu erwähnen, die in der Kirchengeſchichte vorkommen.

A. Philo.

Philo, ein gelehrter Jude zu Alexandrien, lebte um und nach Chriſti Geburt unter den erſten römiſchen Kaiſern; er wurde nämlich zwanzig Jahre vor Chriſtus geboren, war aber noch ſpäter als dieſer am Leben. *) Er iſt derjenige, in dem wir zuerſt dieſe Wendung des allgemeinen Bewußtſeyns als philoſophiſches Bewußtſeyn aufgehen ſehen. Unter Kaligula, bei dem von Apion die Juden ſehr übel angeſchrieben worden, wurde er bei Jahren als Geſandter ſeines Volkes nach Rom geſchickt, um den Römern eine beſſere Vorſtellung über die Juden beizu-

*) *Bruckeri Historia critica philos. T. II, p. 797, et not.*

bringen. Legendenhaft iſt es, daß er auch unter dem Kaiſer Klaudius nach Rom gekommen ſey, und dort den Apoſtel Petrus kennen gelernt habe. *) Er hat eine ganze Reihe von Werken verfaßt, noch viele ſind vorhanden; z. B. Vom Bau der Welt (De mundi opificio); Von den Belohnungen und Strafen (De praemiis et poenis); De victimas offerentibus; Vom Geſetz der Allegorien (Lex allegoriarum); De somniis; Daß Gott unveränderlich ſey (Quod Deus sit immutabilis). Sie ſind 1691 (in Folio) in Frankfurt herausgekommen; dann von Pfeiffer in Erlangen. Philo war wegen ſeiner *πολυμάθεια* berühmt, und mit den griechiſchen Philoſophien ſehr gut bekannt.

Ihn zeichnet beſonders aus die platoniſche Philoſophie, und dann, daß er bemüht war, in den heiligen Schriften der Juden die Philoſophie aufzuzeigen, dieſelben ſpekulativ zu erklären. Die Geſchichte des jüdiſchen Volks legt er zu Grunde, kommentirt ſie. Aber er hat dieſes an ihm, daß die Erzählungen und Darſtellungen darin die unmittelbare Bedeutung der Wirklichkeit für ihn verloren hatten, und er aus eben den Worten einen myſtiſchen und allegoriſchen Sinn allenthalben in ſie hineinlegt, Plato in Moſes findet; — daſſelbe Streben, vermöge deſſen die Alexandriner in der griechiſchen Mythologie Philoſopheme erkannt haben. Einige ſeiner Schriften ſind ſo nur allegoriſch myſtiſche Erklärungen, z. B. von der Schöpfungsgeſchichte. Seine Ideen aber enthalten die Natur des Geiſtes, im Elemente des Denkens zwar eben nicht begriffen, aber doch ausgedrückt; — ein Ausdruck, der mit jenem vermiſcht zugleich noch höchſt unrein, und auf die mannigfaltigſte Weiſe mit Geſtalten der Einbildung ſich vermengt. Durch den Geiſt der Philoſophie ſind die Juden genöthigt worden, in ihren heiligen Büchern, ebenſo die Heiden im

*) *Philo: De legatione ad Cajum, p.* 992 (*ed. Francf.* 1691); *Josephus: Antiq. Jud. XVIII, c.* 10, *p.* 649; *Bruckerus, l. l. p.* 799 *et nota. Eusebius: Hist. eccles. II, c.* 18; *cf. Fabric. Bibliothec. Gr. Vol. III, p.* 115 (*Hamburg.* 1708).

Homer und in der Volks-Religion, tiefere Bedeutung zu ſuchen, und ihre religiöſen Schriften als ein vollkommenes Syſtem göttlicher Weisheit darzuſtellen. Das iſt der Charakter der Zeit; das Verſtändige in den Vorſtellungen hat nicht mehr ausgehalten.

Das Haupt-Moment iſt, daß einer Seits noch die Vorſtellung von der Wirklichkeit gebunden iſt an dieſe Formen, und daß anderer Seits es nicht mehr genügt, was dieſe Formen nur unmittelbar ausſprechen; ſo entſteht daher das Beſtreben, dieſe Formen tiefer zu faſſen. Jüdiſche, heidniſche Religion als äußerliche Geſchichte hatte man als Autorität, Ausgangspunkt der Wahrheit vor ſich; und doch faßt man den Gedanken, daß die Wahrheit nicht äußerlich gegeben ſeyn könne. So hat man in das Geſchichtliche den tiefen Gedanken hineininterpretirt, wie man ſagt: oder herausinterpretirt, und das iſt die wahrhaftere Vorſtellung. Beim göttlichen Buch (deſſen Urheber der Geiſt iſt) kann man nicht ſagen, daß dieß nicht darin geweſen ſey. Es kommt darauf an, ob dieſe Geiſtigkeit tiefer oder oberflächlicher iſt; ein Mann hat das Buch geſchrieben, er hatte dieſe Gedanken nicht, aber im Intenſiven des Verhältniſſes ſind dieſe Gedanken an ſich enthalten. Es iſt überhaupt ein großer Unterſchied zwiſchen dem, was darin liegt, und dem, was ausgeſprochen iſt. In der ganzen Geſchichte, Kunſt, Philoſophie u. ſ. f. kommt es darauf an, daß das, was darin iſt, auch heraus ſey; die Arbeit des Geiſtes iſt ganz allein, das zum Bewußtſeyn zu bringen, was darin iſt. Weiß man nur dieß, ſo iſt es ſchon an das Bewußtſeyn herausgebracht; dieß Herausbringen iſt alſo das Weſentliche. Das Andere iſt, daß wenn auch aus einer Geſtaltung, Religion u. ſ. f. das nicht herausgebracht wird vor das Bewußtſeyn, was darin gelegen hat, man doch nicht ſagen kann, es habe nicht darin gelegen, es ſey nicht im menſchlichen Geiſt geweſen; im Bewußtſeyn war es nicht, in der Vorſtellung auch nicht, aber darin iſt es geweſen. Einer Seits iſt das Zum-beſtimmten-Bewußtſeyn-Bringen des Gedankens ein Hineinlegen;

aber anderer Seits, der Materie nach, iſt es nicht ein Hineinlegen. Philo's Manier hat vornehmlich dieſe Seite. Das Proſaiſche iſt verſchwunden, ſo ſind bei Schriftſtellern der folgenden Zeiten Wunder etwas Gewöhnliches; das Aeußerliche wird nicht nach ſeiner Nothwendigkeit aufgefaßt, der äußerliche Zuſammenhang wird nicht mehr gefordert.

Die Grundvorſtellungen des Philo (nur ſie haben wir zu betrachten) ſind etwa folgende:

1. Die Hauptſache iſt, Gott zu erkennen. Erſtens: Gott kann nur durch das Auge der Seele angeſchaut werden, durch die ὅρασις. *) Dieß nennt er Entzückung, Verzückung, Einwirkung Gottes; **) das finden wir jetzt oft. Zu dieſem Behufe muß ſich die Seele von dem Körper losreißen, das ſinnliche Weſen aufgeben, und ſich zu dem reinen Gegenſtande des Gedankens erheben, wo Gott näher iſt und angeſchaut wird. ***) Wir können dieß ein intelligibles Anſchauen nennen. Das Andere aber iſt, daß Gott von dem Auge der Seele auch nicht erkannt werden kann; ſie kann nur wiſſen, daß er iſt, nicht, was er iſt. Sein Weſen iſt das Urlicht; †) — ganz in morgenländiſcher Weiſe. Das Licht iſt freilich das Einfache; dagegen Erkennen heißt: Beſtimmtes wiſſen, als ein Konkretes in ſich ſelbſt. So lange alſo die Beſtimmung des Einfachen feſtgehalten wird, läßt ſich dieſes Urlicht allerdings nicht erkennen. Indem alſo Philo ſagt, „Dieſes Eine iſt Gott als ſolcher,“ kann man nicht wiſſen, was Gott iſt. Im Chriſtenthum iſt dagegen das Einfache nur als Moment, und das Ganze iſt Gott der Geiſt.

---

*) *De confusione linguarum*, p. 358; *De special. legib. II*, p. 806—807.

**) *De mundi opificio*, p. 15; *De migratione Abrahami*, p. 393; *Quis rer. divin. haeres*, p. 518.

***) *De migrat. Abrah.*, p. 417—418.

†) *Quod Deus sit immutabilis*, p. 301—302; *De monarchia I*, p. 816; *De nominum mutatione*, p. 1045; *De Cherub.*, p. 124; *De somniis*, p. 576.

Zweitens: „Das Ebenbild und der Abglanz Gottes iſt der λόγος, die denkende Vernunft, der erſtgeborene Sohn, der die Welt regiert und in Ordnung hält." Eigentlich iſt dieß ſchon ein Widerſpruch; denn das Bild kann nur darſtellen, was die Sache iſt; iſt alſo das Bild konkret, ſo iſt auch das Urſprüngliche als konkret zu faſſen. „Dieſer λόγος iſt der Inbegriff aller Ideen."*) Gott ſelber dagegen als der Eine, als ſolcher, iſt nur das ὄν,**) das reine Seyn (nach Plato). Das Urlicht kann nicht, nur der Sohn kann erkannt werden. Philo ſchränkt den Namen Gottes nur auf das Weſen ein, das reine Seyn. Gott als ſolcher iſt nichts, als dieß Seyn; er kann daher von der Seele nicht erkannt werden, was er iſt, ſondern nur daß er iſt, d. h. eben nur als Seyn. Oder Gott als dieſes Seyn iſt nur das abſtrakte Weſen; es iſt ſeine Idee. Was er iſt, iſt er nur als Geiſt, d. h. eben indem der λόγος, ſein Sohn, zu ſeinem wahren Weſen ſelbſt gerechnet wird, nicht jenem Seyn der Name Gottes beigelegt wird, ſondern nur der Einheit dieſer Momente; dieſe Einheit enthält das, was er iſt. Im Chriſtlichen wird der Name nicht auf das Weſen eingeſchränkt, ſondern Gott iſt Geiſt; der Sohn iſt ſelbſt Beſtimmung in Gott. Es iſt ganz richtig, daß Gott als Seyn nicht erkannt werden könne; denn das Weſen iſt die leere Abſtraktion. Erkennen iſt Wiſſen in konkreter Beſtimmung; das Erkannte muß konkret in ſich ſelbſt ſeyn. Was erkannt werden kann, iſt, daß das reine Weſen nur eine leere Abſtraktion iſt, — ſo das Nichtige, nicht der wahrhafte Gott. Zum Seyn iſt alſo dieß das andere Moment des Erkennens. Jenes iſt ebenſo abſtrakt, als wenn wir ſagen, „Gott der Vater," d. h. der noch nicht geſchaffen hat, dieſer Eine, dieſer Beſtimmungsloſe in ſich, unaufgeſchloſſen; das Andere aber iſt das Beſtimmen ſeiner in ſich ſelbſt, das Erzeugen. Und dieß

*) *De mundi opificio*, p. 4—6; *De agricultura*, p. 195; *De somniis*, p. 597.

**) *De somniis*, p. 599.

Erzeugte iſt ſein Anderes, was zugleich in ihm iſt, ihm angehörig iſt, Moment ſeiner ſelbſt iſt, wenn Gott konkret gedacht werden ſoll. Die Beſtimmung des Einen iſt das Erſte, aber ſie iſt mangelhaft; Gott iſt konkret, lebendig, d. h. er unterſcheidet ſich in ſich, beſtimmt ſich: dieß iſt, was auch zu Gott gehört, und was hier Logos genannt wird. Es kann alſo geſagt werden von Gott als Einem, daß er nicht erkannt wird; es kann nur geſehen werden, daß er iſt. Das Erkennen iſt das Wiſſen von dem beſtimmten Gott, von ſeinem Inſichſelbſtbeſtimmen, Lebendigſeyn.

Das Erſte, das Weſen ſelbſt iſt alſo das Urlicht; „es iſt der Raum des Univerſums, das er umſchließt und erfüllt.“ *) Nach der Anſchauung haben wir das All als Raum; das iſt leer. Gott umſchließt dieſes All; dieſes Weſen „iſt ſich ſelbſt der Ort, und iſt von ſich ſelbſt erfüllt.“ Warum hat er nöthig, ſich mit ſich zu erfüllen? Eben das Subjektive, Abſtrakte, bedarf auch eines Objekts. Die Fülle iſt das Konkrete; man hat Erfüllendes, Erfülltes, und das Dritte aus Beiden. „Gott iſt ſich ſelbſt genugſam; alles Andere iſt dürftig, leer. Und alles dieß erfüllt er dann, und hält es zuſammen, wird von Nichts umſchloſſen; er iſt Eins und Alles,“ **) die abſolute Fülle. Das All iſt, wie bei Parmenides, das Abſtraktum, es iſt nur die Subſtanz; es bleibt leer bei ſeiner Erfüllung, das Konkrete iſt der Logos. Wie Gott der Raum des Univerſums iſt, ſo „lebt er in dem Urbilde der Zeit,“ ***) in dem *αἰών*, d. h. in dem reinen Begriffe derſelben.

2. Seine **Unterſchiede** aber, oder die Ideen, machen den Verſtand aus. Dieſer Verſtand (*λόγος*) iſt dann der herrſchende

*) *De somniis, p.* 574 — 575.

**) Liber legis allegoriarum I, p. 48: ...*ἐπεὶ αὐτὸς ἑαυτῷ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς ὁ Θεὸς, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων· αὐτὸς δὲ ὑπ᾽ οὐδένος ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.*

***) *Quod Deus sit immutabilis, p.* 298.

Engel (*ἀρχάγγελος*); das Beſtimmende, was das Beſtimmtſeyn enthält, ein Reich des Gedankens; er iſt der Urmenſch, erſt dieß iſt thätig, das *ὄν* noch nicht. Das iſt der Menſch als himmliſcher Menſch; er kommt auch unter dem Namen *σοφία*, חָכְמָה, Adam Kadmon, der Anfang der Sonne vor, — der Menſch in Gott, Gott als Thätigkeit angeſehen. Dieſer Verſtand theilt ſich nun in Ideen, die von Philo auch Engel (*ἄγγελοι*, Boten) genannt werden.*) Dieſe Auffaſſungsweiſe iſt noch nicht im reinen Gedanken; Geſtalten der Einbildungskraft ſind noch darin verwoben.

Dieſer *λόγος* iſt die erſte ruhende Gedankenwelt, wenn gleich ſchon unterſchieden. Ein anderer *λόγος* aber iſt der hervorbringende, thätige (*λόγος προφορικός*), als Rede. Das iſt Wirkſamkeit, das Schaffen der Welt, wie er ihre Erhaltung, ihr bleibender Verſtand iſt.**) Die Rede iſt immer als Erſcheinen Gottes angeſehen worden, die Rede iſt nicht körperlich; als Klang iſt ſie zeitlich und gleich verſchwunden, das Daſeyn iſt ſo immateriell. „Gott ſprechend ſchuf er ſogleich, nichts zwiſchen Beide ſetzend;“ das Geſchaffene bleibt ein Ideelles, wie die Rede. „Wenn man ein wahrhafteres Dogma angeben will, ſo iſt der Logos das Werk Gottes.“***) Dieſer Logos iſt zugleich für das Selbſtbewußtſeyn der Lehrer der Weisheit. Die natürlichen Dinge nämlich werden nur in ihren Geſetzen gehalten; die ſelbſtbewußten Weſen wiſſen aber auch von dieſen Geſetzen, und das iſt die Weisheit. Das iſt der Hoheprieſter, der Gott und den Menſchen vermittelt, der Geiſt der Gottheit, der

---

*) *Leg. allegor. I, p. 46, et II, p. 93; Quod deterius potiori insidiari soleat, p. 165; De temulentia, p. 244; De somniis, p. 578, 586 et 588; De confus. ling. p. 341 et 345; Euseb. praep. ev. VII, c. 13.*

**) *De vita Mosis III, p. 672.*

***) De sacrif. Abel., p. 140: *ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μεταξὺ ἀμφοῖν τιθείς· εἰ δὲ χρὴ δόγμα κινεῖν ἀληθέστερον, ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ.*

die Menſchen belehrt, *) eben die ſelbſtbewußte Rückkehr Gottes in ſich ſelbſt, in jene erſte Einheit, in das Urlicht. Das iſt die reine intelligible Welt der Wahrheit ſelbſt; ſie iſt nichts Anderes, als das Wort Gottes. **)

3. Der Gedanke zur Negativität gekommen. Dieſer Ideal-Welt gegenüber ſteht die ſinnliche, ſeyende Welt. Das Princip derſelben iſt bei Philo, wie bei Platon, das οὐκ ὄν, die Materie, das Negative; ***) wie Gott das Seyn, ſo ihr Weſen das Nichtſeyn. Nicht das Nichts, wie wenn wir ſagen, daß Gott die Welt aus Nichts erſchaffen habe; ſondern das Nichtſeyn, das Entgegengeſetzte des Seyns, iſt ſelbſt ein Poſitives, ſo gut als das Seyn. Es exiſtirt, inſofern Gleichniß des anſich Wahren hineingelegt wird. Philo hatte die richtige Einſicht, daß das Entgegengeſetzte des Seyns ebenſo poſitiv iſt als das Seyn. Wem dieß ungereimt ſcheint, der braucht nur daran erinnert zu werden, daß eigentlich, wenn wir das Seyn ſetzen, das Nichts des Seyns das Denken iſt, etwas ſehr Poſitives. Aber das Nähere, der Begriff dieſes Gegenſatzes, und der Uebergang des Seyns in Nichtſeyn findet ſich nicht bei Philo. Ueberhaupt iſt dieſe Philoſophie weniger Metaphyſik des Begriffes oder Denkens ſelbſt, als daß der Geiſt nur im reinen Denken erſcheint, nicht hier in der Weiſe der Vorſtellung iſt, und die Begriffe, Ideen als ſelbſtſtändige Geſtalten vorgeſtellt ſind.

„Das Wort Gottes hat im Anfang den Himmel erſchaffen, der aus dem reinſten Seyn beſteht, und der Aufenthalt der reinſten Engel iſt, die nicht erſcheinen, und den Sinnen nicht offenbar werden," †) nur dem Gedanken; das ſind die ἰδέαι. „Der Schöpfer hat vor Allem der intelligiblen Welt den unkör-

*) *Buhle: Lehrbuch d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S.* 124.

**) *De mundi opificio, p.* 5.

***) *De mundi opificio, p.* 4; *De victimas offerentibus, p.* 857; *Buhle, a. a. O. S.* 125.

†) De mundi opificio, p. 5.

perlichen Himmel und die unſinnliche Erde gemacht, und die Idee der Luft und des Leeren, hierauf die unkörperliche Eſſenz (οὐσία) des Waſſers und ein unkörperliches Licht, und ein unſinnliches Urbild (ἀρχέτυπος) der Sonne und aller Sterne;" *) und die ſinnliche Welt iſt das Gegenbild davon. Philo geht nun nach der moſaiſchen Urkunde fort. In der Schöpfungsgeſchichte des alten Teſtaments werden am dritten Tag Gras, Kraut, Bäume, am vierten Tag Lichter an der Veſte des Himmels, Sonne und Mond geſchaffen. Philo ſagt, am vierten Tag habe den Himmel eine Zahl geſchmückt, Vier, die Tetraktys, die vollkommenſte **) u. ſ. f. — Dieß ſind die Hauptmomente der Philoſophie Philo's.

B. Kabbala und Gnoſticismus.

Die kabbaliſtiſche Philoſophie, gnoſtiſche Theologie beſchäftigen ſich alle mit dieſen Vorſtellungen, die auch Philo hatte. Das Erſte iſt das Seyende, Abſtrakte, Unerkannte, Namenloſe. Das Zweite iſt Enthüllung, das Konkrete; es geht nach der Emanation fort. Zum Theil iſt die Rückkehr zur Einheit auch angenommen, vorzüglich bei chriſtlichen Philoſophen; und dieſe Rückkehr wird als das Dritte angenommen, dieſes Dritte kommt dem λόγος zu. So war bei Philo die Weisheit, der Lehrer, Hoheprieſter das, was das Dritte zum Erſten zurückführt; ſo in der ὅρασις Gottes.

1. Kabbaliſtiſche Philoſophie.

Kabbala heißt die geheime Weisheit der Juden. Ueber ihren Urſprung iſt viel gefabelt worden; es iſt viel Trübes darin. Und es wird von ihr geſagt, daß ſie enthalten ſey in zwei Büchern, Jezirah (Schöpfung) und Sohar (Glanz). Jezirah,

*) De mundi opificio, p. 6; Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p. 802 — 803.

**) *De mundi opif.*, p. 9 — 10.

das Hauptbuch derſelben, welches einem Rabbi **Akibha** zugeſchrieben wird, erwartet von Herrn v. Mayer in Frankfurt eine vollſtändigere Ausgabe. Es ſind Ideen, die zum Theil an Philo hingehen, aber auf ſehr trübe Weiſe zum Theil, und mehr für die Phantaſie vorgeſtellt ſind. Aber ein ſo hohes Alter, als die Verehrer der Kabbala ihm zuſchreiben, hat es nicht; ſie erzählen nämlich, daß dem Adam dieſes Himmelsbuch zum Troſt ſeines Sündenfalles gegeben ſey. Es iſt ein aſtronomiſches, magiſches, mediciniſches, prophetiſches Gebräu; geſchichtlich verfolgte Spuren zeigen, daß dieß in Aegypten kultivirt wurde. Akibha lebte bald nach der Zerſtörung Jeruſalems. Die Juden haben mit einem Heer von 200,000 Mann gegen Hadrian revoltirt, der Rabbiner war dabei thätig; Bar Cochebas hat für den Meſſias gegolten, der Rabbi wurde lebendig geſchunden. *) Das zweite Buch ſoll von ſeinem Schüler Rabbi **Schimeon** Ben Jochai herrühren; er hieß das große Licht, der Funke Moſis.**) Beide Bücher ſind im 17. Jahrhundert in's Lateiniſche überſetzt. Ein ſpekulativer Iſraelit, der Rabbi Abraham Cohen **Irira**, hat auch ein Buch geſchrieben, Das Himmelsthor (Porta coelorum); es iſt ſpäter, aus dem 15. Jahrhundert, und enthält Beziehungen auf Araber und Scholaſtiker. Dieß ſind die Quellen der hohen kabbaliſtiſchen Weisheit. Es iſt trübes Gemenge; das Buch hat aber allgemeine Grundlage. Das Beſſere darin bewegt ſich in ähnlichen Vorſtellungen, wie bei Philo. In dieſen Büchern ſind gewiſſe recht intereſſante Grundbeſtimmungen, von denen man aber zu trüben Phantaſtereien fortgegangen iſt.

Früher findet ſich bei den Juden nichts von den Vorſtellungen Gottes als eines Lichtweſens, von einem Gegentheile deſſelben, der Finſterniß und dem Böſen, das in Streit mit dem Lichte iſt, nichts von guten und böſen Engeln, von dem Abfalle der Böſen, ihrer Verdammniß, ihrem Aufenthalte in der Hölle,

*) *Brucker. l. l. T. II, p.* 834 — 838; 924 — 927.

**) *Brucker. l. l. T. II, p.* 839 — 840.

künftigem Weltgerichte über die Guten und Böſen, von der Verderbniß des Fleiſches. Die Juden fangen hier erſt an, ihre Gedanken über ihre Wirklichkeit hinauszutragen, eine Geiſtes- oder wenigſtens Geiſterwelt ſich ihnen aufzuſchließen, da vorher ſie, dieſe Juden, allein ſich galten, in den Schmutz und den Eigendünkel ihres Daſeyns und der Erhaltung ihres Volkes und ihrer Geſchlechter verſenkt waren.

Was das Nähere der Kabbala betrifft, ſo iſt es Folgendes. Das Eins iſt als Princip aller Dinge ausgeſprochen, wie dieſes auch der Urquell aller Zahlen iſt. Wie die Zahleneinheit ſelber keine von allen Zahlen iſt, ſo auf gleiche Weiſe Gott Grund aller Dinge (Enſoph). *) Die damit zuſammenhangende Emanation iſt Wirkung aus der erſten Urſache, durch Einſchränkung jenes erſten Unendlichen; ſie iſt Grenze (ὅρος) des Erſten. **) In dieſer erſten einen Urſache iſt Alles eminenter, nicht formaliter, ſondern causaliter enthalten. ***) Das zweite Haupt-Moment iſt der Adam Kadmon, der erſte Menſch, Keter, das erſte Entſtandene, die höchſte Krone, der Mikrokosmus, der Makrokosmus, †) womit die emanirte Welt als Ausfluß des Lichtes zuſammenhängt. Durch weiteres Herausgehen ſind dann die anderen Sphären, Kreiſe der Welt geworden; und dieſe Emanation wird als Lichtſtröme dargeſtellt. Da geht es fort zu zehn Lichtſtrömen: dieſe Ausflüſſe (Sephiroth) bilden die reine, azilutiſche Welt, welche ohne alle Veränderlichkeit in ſich iſt; zweitens die briahtiſche Welt, welche veränderlich iſt; drittens die geformte, jeziratiſche Welt, — die reinen Geiſter in die Materie geſetzt, die Seelen der Geſtirne (die reinen Geiſter ſind weitere

*) *Irira: Porta coelorum, Dissertatio I, c. 4; Tiedemann: Geist d. spek. Phil. Th. III, S.* 149—150; *Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S.* 156.

**) *Irira l. l. c.* 6, §. 13, *et c.* 7, §. 2.

***) *Irira l. l. Diss. IV, c.* 4 *sqq.; Tiedemann a. a. O. S.* 155; *Buhle a. a. O. S.* 162.

†) *Irira l. l. Diss. II, c.* 1; *Buhle a. a. O. S.* 160.

Unterſcheidungen, in denen dieſe trübe Weiſe fortgeht); viertens die gemachte Welt, die aſtahliſche: es iſt die unterſte, vegetirende und empfindende Welt. *)

2. Gnoſtiker.

Bei den Gnoſtikern machen ähnliche Beſtimmungen die Grundlage aus. Der Herr Profeſſor Neander hat ſie ſehr gelehrt geſammelt und ausführlich bearbeitet; einige Formen entſprechen denen, die wir angegeben haben. Einer der ausgezeichnetſten Gnoſtiker iſt **Baſilides**. Bei ihm iſt auch das Erſte der unſagbare Gott (*θεὸς ἄῤῥητος*), — der Enſoph der Kabbala; er iſt als *τὸ ὄν, ὁ ὤν*, namenlos (*ἀνωνόμαστος*), unmittelbar, auch bei Philo. **). Das Zweite iſt dann der *νοῦς*, der Erſtgeborene, *λόγος*, *σοφία*, das Bethätigende (*δύναμις*), in näherer Beſtimmung die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), und der Frieden (*εἰρήνη*). Hierauf folgen weiter beſtimmte Principe, die Baſilides Archonten nennt, Häupter von Geiſterreichen. Eine Hauptſache dabei iſt wieder die Rückkehr, der Läuterungs-Proceß der Seele, die Oekonomie der Reinigung (*οἰκονομία καθάρσεων*); aus der *ὕλη* muß die Seele zur *σοφία*, zur *εἰρήνη* zurückkommen. Das Urweſen trägt alle Vollkommenheit in ſich verſchloſſen, aber nur als potentia; der Geiſt (*νοῦς*), der Erſtgeborene iſt erſt die erſte Offenbarung des Verborgenen. Auch alle geſchaffenen Weſen können nur durch die Verbindung mit Gott an der wahren Gerechtigkeit und dem daraus herrührenden Frieden Theil erhalten. ***)

Das Erſte nennen die Gnoſtiker, z. B. **Marcus**, auch das Undenkbare (*ἀνεννόητος*), und ſogar das Nichtſeyende

*) *Irira: Porta coelorum, Diss. V, c.* 7—8; *Tiedemann a. a. O. S.* 156—157; *Buhle a. a. O. S.* 157.

**) Neander: genetiſche Entwickelung der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme, S. 10; *Philo: De nominum mutat., p.* 1046.

***) Neander a. a. O. S. 33—34.

(ἀνούσιος), was nicht zur Beſtimmtheit fortgeht, die μονότης. Sie nennen es auch die reine Stille (σιγή); das Andere ſind dann die Ideen, Engel, die Aeonen. Dieſe ſind die Wurzeln, Samen der beſonderen Erfüllung (λόγοι, ῥίζαι, σπέρματα, πληρώματα, καρποί); jeder Aeone trägt ſeine eigene Welt in ſich. *)

Bei Anderen, z. B. Valentin, heißt das Erſte auch Aeon (τέλειος αἰὼν ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι) oder das Unergründliche, der Urgrund, abſolute Abgrund (βύθος), worin Alles iſt als aufgehoben: oder προάρχη, was vor dem Princip iſt, oder προπάτωρ, vor dem Anfang, was noch vor dem Vater iſt. Dieſer iſt das Thätige. Der Uebergang, die Auseinanderlegung des Einen iſt dann διάθεσις, und dieß Weitere wird auch genannt das Sichbegreiflichmachen des Unbegreiflichen (κατάληψις τοῦ ἀκαταλήπτου), was wir bei den Stoikern als κατάληψις geſehen haben. Dieſe Begriffe ſind die Aeonen, die beſonderen διαθέσεις: die Aeonen-Welt heißt dann auch Erfüllung (πλήρωμα). Das Zweite heißt auch die Begrenzung (ὅρος); und inſofern die Lebensentwickelung näher im Gegenſatze gefaßt wird, ſo wird ſie beſtimmt als in zwei Principen enthalten, in der Form des Männlichen und Weiblichen. Das Eine iſt das πλήρωμα des Anderen; aus ihrer Verbindung (συζυγία) gehen die Erfüllungen (πληρώματα) hervor, ſie iſt erſt das Reale. Jedes hat ſein es Integrirendes (σύζυγος); der Inbegriff dieſer πληρώματα iſt die Aeonenwelt überhaupt, das allgemeine πλήρωμα des βύθος. Jener Abgrund heißt daher auch Hermaphrodit, Mannweib (ἀῤῥενόθηλυς). **)

Ptolomäus ſchreibt dem βύθος zwei συζύγους zu, zwei διαθέσεις, welche durch alles Daſeyn vorausgeſetzt werden, θέ-

---

*) Neander a. a. O. S. 168, 170 — 171.

**) Ebendaſelbſt, S. 94 — 97.

λημα καὶ ἔννοια.*) Krauſe, bunte Formen treten hier ein. Die Grundbeſtimmung iſt dieſelbe; Abgrund und Enthüllung iſt die Hauptſache. Die Offenbarung, was herabgekommen iſt, iſt auch Herrlichkeit (δόξα, Schechinah) Gottes, σοφία οὐράνιος (ſie ſelbſt iſt ὅρασις τοῦ Θεοῦ), δυνάμεις ἀγένητοι, αἳ περὶ αὐτὸν οὖσαι λαμπρότατον φῶς ἀπαστράπτουσι, die Ideen, λόγος: oder vorzugsweiſe der Name Gottes (τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, πολυώνυμος), dieſer Demiurg; das iſt Erſcheinen Gottes, Beſtimmung.**) — Alle dieſe Formen gehen in das Trübe. Die Grundlagen ſind im Ganzen dieſelben Beſtimmungen; und das allgemeine Bedürfniß iſt eben dieß, das, was an und für ſich iſt, als das Konkrete zu beſtimmen und zu faſſen. — An dieſe Formen habe ich jedoch nur erinnern wollen, um auf ihren Zuſammenhang mit dem Allgemeinen hinzudeuten; es liegt dabei ein tiefes Bedürfniß der konkreten Vernunft zum Grunde.

Die Kirche hat den Gnoſticismus verworfen, weil er Theils im Allgemeinen ſtehen blieb, oder die Vorſtellung in Form der Einbildungskraft faßte, und dieſe Vorſtellung dem wirklichen Selbſtbewußtſeyn, dem Chriſtus im Fleiſche (Χριστὸς ἐν σαρκί) entgegengeſetzt war.***) Denn die Doketen ſagten z. B., Chriſtus hatte nur Scheinleib, Scheinleben; der Gedanke war nur Hintergrund. Die Kirche hielt dagegen feſt an der beſtimmten Geſtalt der Perſönlichkeit; ſie hielt das Princip der konkreten Wirklichkeit feſt.

C. Alexandriniſche Philoſophie.

Philoſophiſcher und begriffener aber tritt die Einheit des Selbſtbewußtſeyns und Seyns in der alexandriniſchen Schule auf; ſie iſt die Hauptgeſtalt, die eigentliche Philoſophie. Alexandrien war nämlich ſeit längerer Zeit, beſonders durch die Pto-

*) Ebendaſelbſt, S. 160.

**) Ebendaſ. S. 10—13; *Philo: Quod Deus sit immut. p.* 304.

***) Neander a. a. O. S. 43.

lomäer, zum hauptſächlichen Sitz der Wiſſenſchaften gemacht. Hier als in ihrem Mittelpunkte berührten, durchdrangen und vermiſchten ſich alle Religionen und Mythologien der Völker des Orients und Occidents, ebenſo ihre Geſchichte, — eine Verbindung, die auch nach der religiöſen Seite hin vielfache Formen und Geſtaltungen angenommen hat; wo ſie mit einander verglichen, in jeder Theils das geſucht und zuſammengeſtellt wurde, was die andere enthielt, vorzüglich aber den Vorſtellungen der Religionen eine tiefere Bedeutung untergelegt, und ein allgemeiner allegoriſcher Sinn gegeben wurde. Dieſes Streben hat allerdings trübe Ausgeburten gehabt; die reinere Ausgeburt iſt die alexandriniſche Philoſophie. Beſſer, als jene trüben Ausgeburten einer ſich noch nicht verſtehenden Vernunft, mußte die Vereinigung der Philoſophien gelingen. Denn indem in der That in der Philoſophie Eine Idee iſt, ſo hebt ſie die beſondere Form, die ſie angenommen, die Einſeitigkeit, in der ſie ſich ausſpricht, durch ſich ſelbſt auf. In dem Skepticismus war dieß Negative erlangt worden, die beſtimmten Weiſen des Seyns, in welchen das Abſolute geſetzt wurde, aufgehoben zu ſehen.

In Alexandrien entſtand eine Weiſe der Philoſophie, welche nach dieſer Seite, daß ſie ſich nicht an den beſtimmten älteren philoſophiſchen Schulen hielt, ſondern die verſchiedenen Syſteme der Philoſophie vereinigte, die Einheit insbeſondere der pythagoräiſchen, platoniſchen und ariſtoteliſchen Philoſophie erkannte und in ihren Expoſitionen darſtellt, häufig als Eklekticismus aufgeführt wurde; etwas ſehr Schlechtes, wenn er in dem Sinne genommen wird, daß ohne Konſequenz aus dieſer Philoſophie dieſes, aus einer andern etwas Anderes aufgenommen wird, — wie wenn ein Kleid aus Stücken von verſchiedenen Farben, Stoffen zuſammengeflickt wäre. Es iſt ſchon früher bemerkt, daß ein Eklekticismus nichts giebt als ein oberflächliches Aggregat. Solche Eklektiker ſind Theils die ungebildeten Menſchen überhaupt, in deren Kopf die widerſprechendſten Vorſtellungen

neben einander Platz haben, ohne daß ſie je ihre Gedanken zuſammenbrächten und ein Bewußtſeyn über ihre Widerſprüche hätten; — oder die klugen Leute, die es mit Bewußtſeyn thun und glauben, ſo erlangen ſie das Beſte, wenn ſie aus jedem Syſteme das Gute, wie ſie es nennen, nehmen und ſo einen Konto von verſchiedenen Gedanken ſich anſchaffen, worin ſie alles Gute, nur die Konſequenz des Denkens und damit das Denken ſelbſt nicht haben. Eklektiſche Philoſophie iſt gerade haltlos, inkonſequent; ſolche Philoſophie iſt die alexandriniſche Philoſophie nicht. In Frankreich heißen ſie noch ſo; und hier, wo systême mit Einſeitigkeit gleichbedeutend iſt, und man einmal einen beſtimmten Namen haben muß, der am wenigſten ſyſtematiſch und verdächtig klingt, mag man es ertragen.

Die Alexandriner legten die platoniſche Philoſophie zum Grunde, benutzten aber die Ausbildung der Philoſophie überhaupt, welche ſie nach Plato durch Ariſtoteles und alle folgenden (ſtoiſchen) Philoſophien erhalten; oder ſie ſtellten ſie ausgerüſtet mit einer höheren Bildung wieder her, — bei Plotin finden wir nicht Widerlegung. Unter dieſe höhere Bildung gehört denn vorzüglich das tiefere Princip, daß das abſolute Weſen als Selbſtbewußtſeyn begriffen werden muß, und daß eben dieß ſein Weſen iſt, Selbſtbewußtſeyn zu ſeyn, und daher, daß es im einzelnen Bewußtſeyn iſt; was nicht ſo zu verſtehen iſt, daß, wie man zu ſagen pflegt, Gott ein Geiſt ſey, der außer der Welt und außer dem Selbſtbewußtſeyn iſt, ſondern daß ſeine Exiſtenz als ſeiner ſelbſtbewußter Geiſt eben das wirkliche Selbſtbewußtſeyn ſelbſt iſt. Das platoniſche Allgemeine, das im Denken iſt, erhält daher dieſe Bedeutung, daß es als ſolches das abſolute Weſen ſelbſt iſt. — Sie ſind eklektiſche Philoſophen im beſſeren Sinne des Worts; oder es iſt überhaupt ein überflüſſiges Wort, ſie zu bezeichnen. Aber im höheren Sinne iſt ein weiterer Standpunkt der Idee von der Art, daß er die vorhergehenden Principe, die einzeln, einſeitig ſind, die nur Momente der Idee ent-

halten, vereinigt, — daß eine konkretere und tiefere Idee dieſe Momente in eins vereinigt. So iſt auch Plato eklektiſch geweſen, er vereinigte Pythagoras, Heraklit, Parmenides; und ſo ſind auch die Alexandriner Eklektiker, nur führt dieſer Ausdruck immer gleich die Vorſtellung des Herausleſens mit ſich.

Aber dieſer Name, den auch Brucker angewendet hat, iſt der Sache nach unrecht, und auch ungeſchichtlich. Für die alexandriniſche Schule wird gewöhnlich ausdrücklich der Name eklektiſche Schule gebraucht. Brucker *) hat dieß, wie ich gefunden habe, zuerſt gethan; und Diogenes Laertius **) giebt die Veranlaſſung dazu. Denn Diogenes Laertius ſpricht von einem gewiſſen Potamo aus Alexandrien, der noch nicht ſo gar lange (πρὸ ὀλίγου) aus den verſchiedenen Philoſophien die Hauptſätze und das Beſte herausgenommen habe. Und Diogenes führt mehrere Sätze von ihm an, wobei er ſagt, er habe eine eklektiſche Philoſophie gemacht. Es ſind Sätze aus dem Ariſtoteles, Plato, den Stoikern; aber ſie ſind nicht von Bedeutung, und das, was die Alexandriner auszeichnet, iſt darin nicht zu erkennen. Diogenes iſt auch früher, als die alexandriniſche Schule; Potamo aber iſt nach Suidas ***) ein Lehrer der Stiefſöhne des Auguſtus geweſen, und für einen Prinzenlehrer iſt der Eklekticismus vollkommen zweckmäßig. Daher, weil dieſer Potamo ein Alexandriner iſt, hat Brucker auf dieſe alexandriniſche Philoſophie den Namen der eklektiſchen, der ſich bei Diogenes findet, angewendet. Das iſt ſie aber nicht. Denn die Vereinigung der älteren Syſteme iſt eben eine tiefere Erkenntniß der philoſophiſchen Idee, die konkret in ſich gewußt wird, ſo daß die abſtrakteren Principien in der tieferen Form der Idee enthalten ſind. Das muß eintreten von Zeit zu Zeit; nach vorhergegangener Divergenz muß die Identität, die an ſich iſt, anerkannt

*) *Hist. crit. philos. T. II, p.* 193.

**) Prooemium, §. 21.

***) *s. v. Ποτάμων, T. III, p.* 161.

werden, und ſo der Unterſchied nur als Form. Die Alexandriner hatten den tieferen Standpunkt, daß ſie ebenſo wohl Pythagoräer, als Platoniker und Ariſtoteliker waren; alle früheren Philoſophien konnten in der ihrigen ihre Stelle finden.

In Alexandrien hatten die Ptolomäer nämlich die Wiſſenſchaften und Gelehrten an ſich gezogen Theils durch ihr eigenes Intereſſe an der Wiſſenſchaft, Theils durch die angemeſſenſten Anſtalten. Sie legten die berühmte große Bibliothek an, für welche auch die griechiſche Ueberſetzung des alten Teſtaments angefertigt wurde; als Cäſar ſie zerſtört hatte, wurde ſie wieder aufgelegt. Es war auch ein Muſeum, oder was jetzt Akademie der Wiſſenſchaften genannt wird, wo Philoſophen und ſpeciellere Gelehrte Beſoldungen erhielten, und kein anderes Geſchäft als das, die Wiſſenſchaften zu treiben, hatten. In ſpäteren Zeiten waren auch in Athen ſolche Konvente geſtiftet worden, und ohne Vorliebe für eine oder die andere Philoſophie hatte jede philoſophiſche Schule ihre eigene öffentliche Anſtalt. *)

Die neuplatoniſche Philoſophie erhob ſich Theils neben den anderen, Theils auf den Trümmern derſelben und verdunkelte die übrigen; alle früheren Syſteme wurden darin ausgelöſcht. Sie machte nicht eine ſolche eigene philoſophiſche Schule aus, wie die bisherigen; ſondern indem ſie alle in ſich vereinigte, hatte ſie das Studium Plato's, Ariſtoteles' und der Pythagoräer zu ihrem Hauptcharakter. Mit dieſem Studium war eine Interpretation jener Schriften verknüpft, welche darauf hinausging, ihre philoſophiſchen Ideen zu verbinden und ihre Einheit zu zeigen. Die neuplatoniſchen philoſophiſchen Lehrer verhielten ſich mehr ſo, daß ſie über die verſchiedenen philoſophiſchen Werke, beſonders platoniſche und ariſtoteliſche Schriften, Vorleſungen hielten und ſie erläuterten.

*) *Vergl. Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S.* 195—200.

1. Ammonius Sakkas.

Ammonius Sakkas (der Sackträger) wird als einer der erſten oder berühmteſten Lehrer dieſer Schule genannt; er ſtarb 243 Jahre nach Chriſti Geburt. *) Aber von ihm haben wir keine Schriften; und auch von ſeiner Philoſophie ſind keine Nachrichten auf uns gekommen. — Die hauptſächlichſte Art, wie Philoſophie getrieben und bearbeitet wurde, beſtand in der Kommentation platoniſcher und ariſtoteliſcher Werke, oder in Abriſſen dieſer Philoſophien. Kommentare über die alten Philoſophen wurden entweder vorgetragen oder geſchrieben; und wir haben deren noch jetzt viele übrig, welche zum Theil vortrefflich ſind. Ariſtoteliſche Werke kommentirte Alexander Aphrodiſienſis, Andronikus Rhodius, Nikolaus Damascenus, auch Porphyrius: platoniſche Numenius, Maximus Tyrius. Andere Alexandriner haben den Plato ſo kommentirt, daß ſie zugleich die anderen Philoſopheme oder Philoſophien kannten, und den Einheitspunkt der verſchiedenen Weiſen der Idee ſehr wohl erfaßt haben. Die beſten Kommentare ſind aus dieſer Zeit; die meiſten Werke des Proklus ſind Kommentare über einzelne Dialoge des Platon u. ſ. w. Dieſe Schule hat insbeſondere auch dieß Eigenthümliche, daß ſie die Spekulation als wirkliches göttliches Seyn und Leben ausſprach und daher als myſtiſch und magiſch erſcheinen läßt.

Unter ſeinen ſehr zahlreichen Schülern hatte Ammonius viele in anderen Wiſſenſchaften berühmte Männer, z. B. Longin, dann Origenes, ungewiß ob der Kirchenvater. Der berühmteſte Schüler deſſelben als Philoſoph iſt aber Plotin, durch deſſen noch vorhandene Schriften wir die neuplatoniſche Philoſophie am meiſten kennen. Das zuſammenhängende Gebäude dieſer Philoſophie wird ihm von den Späteren eigentlich zugeſchrieben, und dieſe Philoſophie ſeine Philoſophie genannt.

*) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p.* 205, 213 — 214.

2. Plotin.

Da ſich Ammonius Schüler auf den Wunſch ihres Lehrers das Wort gegeben hatten, ſeine Philoſophie nicht in Schriften niederzulegen, *) ſo hat auch Plotin erſt ſpät geſchrieben, oder vielmehr die von ihm erhaltenen Werke ſind nach ſeinem Tode von Porphyrius, einem ſeiner Schüler, herausgegeben. Seine Lebensgeſchichte haben wir durch Porphyrius. Das Auffallende darin iſt, daß die genaue Angabe der Lebensumſtände vermiſcht iſt mit einer Menge wunderbarer Dinge. Es iſt die Zeit, wo das Wunderbare ſeine Rolle ſpielt. Wenn man aber das reine Philoſophiren, den reinen Sinn eines ſolchen Mannes kennt, ſo kann man ſich nicht genug wundern über dergleichen Geſchichten.

Plotin iſt ein Aegypter, um das Jahr 205 nach Chriſtus unter der Regierung des Septimius Severus zu Lykopolis geboren. Nachdem er viele philoſophiſche Lehrer ſchon beſucht, wurde er melancholiſch und tiefſinnig; er kam, 28 Jahr alt, zu Ammonius, fand ſich endlich hier befriedigt, und hörte ihn elf Jahre. Da in jener Zeit von indiſcher und brahminiſcher Weisheit hohe Vorſtellungen in Umlauf gekommen waren, ſo machte ſich Plotin in dem Heere des Kaiſers Gordian nach Perſien auf; aber der Feldzug lief ſo unglücklich ab, daß Plotin ſeine Abſicht nicht erreichte und er ſelbſt ſich nur mit Mühe rettete. **) In einem Alter von 40 Jahren ging er nun nach Rom, und blieb daſelbſt noch 26 Jahre bis an ſeinen Tod. ***) In Rom benahm er ſich äußerlich auf eine auffallende Weiſe nach alter pythagoräiſcher Sitte, enthielt ſich der Fleiſchſpeiſen, legte ſich oft Faſten auf und ging auch in der alten pythagoräiſchen Tracht. †)

*) *Porphyrius: Vita Plotini (praemissa Ennead. Plot., Basil.* 1580), *p.* 3.

**) *Porphyrius, l. l. p.* 2; *Brucker. l. l. p.* 218—221.

***) *Porphyrius, l. l. p.* 2—3, *et* 7.

†) *Tiedemann: Geist d. spek. Phil. B. III, S.* 272; *Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S.* 306; *Porphyrius, l. l. p.* 6.

Er gelangte aber als öffentlicher Lehrer unter allen Ständen zu großem Anſehen.*)

Der damalige Kaiſer Gallien, bei dem er, ſo wie bei ſeiner Gemahlin, viel galt, war geneigt, ſagt man, dem Plotin eine Stadt in Kampanien einzuräumen, worin Plotin die platoniſche Republik zu realiſiren gedachte. Die Miniſter aber verhinderten die Ausführung dieſes Vorhabens; **) und daran haben ſie auch ſehr klug gethan. Denn in ſolcher äußerlichen Lage des römiſchen Reichs, und bei der völligen Veränderung des Geiſtes der Menſchen ſeit Plato's Zeiten, wo ein anderes Princip des Geiſtes zum allgemeinen werden mußte, war dieß ein Unternehmen, was viel weniger, als zu Platon's Zeit, jetzt zur Ehre der platoniſchen Republik ausgefallen ſeyn würde. Es macht der Einſicht Plotins wenig Ehre, nur dieſen Gedanken gehabt zu haben; doch wiſſen wir es eben nicht genau, ob ſein Plan nur den platoniſchen Staat enthielt, oder ob er ihm nicht eine Erweiterung oder Modifikation gab. Ein eigentlicher platoniſcher Staat war nämlich wider die Natur der Sache; denn der platoniſche Staat iſt ein freier, ſelbſtſtändiger Staat, — was aber dieſer im Umfange des römiſchen Reichs nicht ſeyn konnte. Plotin ſtarb zu Rom im 66. Jahre ſeines Alters, 270 nach Chriſti Geburt. ***)

Seine Schriften ſind vornehmlich als Antworten auf vorgelegte Fragen ſeiner Zuhörer entſtanden; er hat ſie in den letzten ſechszehn Jahren ſeines Lebens niedergeſchrieben, und Porphyr hat ſie erſt ſpäter redigirt. Er verhielt ſich in ſeinem Lehren ſo, wie vorhin erinnert, daß er verſchiedene ältere philoſophiſche Schriften in ſeinen Vorleſungen kommentirte. Die Schriften Plotins heißen Enneaden, deren ſechs an der Zahl ſind: jede derſelben enthält neun einzelne Abhandlungen, wir

*) *Porphyrius: Vita Plotini, p.* 5 — 7.

**) *eod. loco, p.* 8.

***) *eod. loco, p.* 2.

haben alſo zuſammen vier und funfzig Abhandlungen, die wieder in viele Kapitel zerfallen, — es iſt ein weitſchichtiges Werk. Dieſe Bücher bilden jedoch nicht ein zuſammenhangendes Ganze, ſondern es ſind eigentlich in jedem Buche beſondere Materien vorgenommen und philoſophiſch behandelt; es iſt ermüdend, ſich durch ſie durchzumachen. Die erſte Enneade iſt vornehmlich moraliſch: 1. Buch, Was das Thier, was der Menſch; 2) Von den Tugenden; 3) Von der Dialektik; 4) Von der Seligkeit (περὶ εὐδαιμονίας); 5) Ob die Seligkeit in Ausdehnung der Zeit beſtehe (παρατάσει χρόνου); 6) Vom Schönen; 7) Vom höchſten (πρώτου) Gut, und von den anderen Gütern; 8) Woher das Böſe; 9) Von einem vernünftigen Ausgang aus dem Leben. Andere ſind metaphyſiſcher Natur. Porphyr ſagt, ſie ſeyen ungleich. Einundzwanzig Bücher habe Plotin geſchrieben gehabt, ehe er zu ihm gekommen, als Plotin 59 Jahr alt war; vierundzwanzig in dieſem und den fünf ferneren Jahren, die Porphyr als Schüler bei ihm zubrachte, indem er Gelegenheit zu ſchreiben nahm aus den vorkommenden Fragen. Während Porphyr dann in Sicilien geweſen, habe er in den letzten Jahren vor ſeinem Tode noch neun geſchrieben, welche letzteren ſchwächer ſeyen.*) Kreuzer will Ausgabe von Plotin machen.

Die Darſtellung iſt ſchwierig, nichts weniger als eine ſyſtematiſche Entwickelung. Im Ganzen iſt die Manier Plotins, daß er immer das Beſondere zurückführt auf das ganz Allgemeine. Plotins Geiſt ſchwebt über jeder einzelnen Materie, und behandelt dieſe raiſonnirend und dialektiſch, führt ſie aber alle zu Einer Idee zurück. So ſind gewiſſe Hauptgedanken unendlich oft wiederholt. Die Lektüre ſeiner Schriften hat deswegen etwas Ermüdendes, eben weil das Beſondere, von dem angefangen wird, im Ganzen immer wieder auf daſſelbe zurückgeführt wird. Man kann ſo aus einigen Büchern Plotins Ideen gut

*) *Porphyrius, l. l. p.* 3—5, 9, 17—19.

faſſen, ohne daß das Leſen der übrigen zu neuen Entwickelungen führt. Beſonders ſind bei ihm Plato's Ideen und Ausdruck herrſchend, aber ebenſo gut die des Ariſtoteles; man kann Plotin ebenſo gut einen Neuplatoniker, als Neuariſtoteliker nennen. Es finden ſich bei ihm viele Ausführungen ganz in ariſtoteliſcher Weiſe; die von Ariſtoteles angeführten Formen der Dynamis, Energie u. ſ. f. ſind ebenſo herrſchend bei Plotin, und ihr Verhältniß iſt weſentlich Gegenſtand ſeiner Betrachtung. Die Hauptſache iſt, daß man ihn nicht nehmen muß im Gegenſatz gegen Plato und Ariſtoteles; auch das Denken, den Logos der Stoiker hat er aufgenommen.

Eine Darſtellung ſeiner Philoſophie zu geben, iſt ſehr ſchwierig. Es iſt Plotin nicht darum zu thun, die Gegenſtände in ihrer Beſtimmtheit aufzufaſſen, wie Ariſtoteles, ſondern ſie zu ihrer Einheit zurückzuführen, und das Subſtantielle gegen ihren Schein geltend zu machen. Die Hauptſache, das Charakteriſtiſche in Plotin iſt die hohe, reine Begeiſterung für die Erhebung des Geiſtes zum Guten und Wahren, zu dem, was an und für ſich iſt. Er hält ſich an das Erkennen, an dieß bloß Ideelle, den intellektuellen Gedanken, wie die Stoiker, der an ſich Leben, — aber nicht ſtumm und verſchloſſen iſt. Seine ganze Philoſophie iſt einer Seits Metaphyſik, aber nicht ſo, daß ein Trieb, eine Tendenz darin vorherrſcht zur Erklärung, zum Auslegen (Deduktion der Materie, des Uebels); ſondern ſie iſt Zurückführung der Seele von den beſonderen Gegenſtänden zur Anſchauung des Einen, des Wahrhaften und Ewigen, zum Nachdenken über die Wahrheit, — daß die Seele gebracht werde zur Seligkeit dieſer Betrachtung und des Lebens in ihr. Die Richtung iſt alſo nicht ſo ſehr die, bekümmert zu ſeyn, das, was als Wirklichkeit ſich aufdringt, zu begreifen und abzuleiten, ſondern mehr nur, dieſe einzelnen Gegenſtände als Anfang zu nehmen (Meinungen, Philoſopheme anzuführen, aber dieſe Anſichten zu widerlegen), als daß er ihre Stellung und ihr Entſtehen aufzeigte, und den Geiſt

von dieſem Aeußerlichen abzuziehen und ihm ſeine Stellung zu geben in der Mitte der einfach klaren Idee. Der ganze Ton ſeines Philoſophirens iſt ein Hinführen zur Tugend und zur intellektuellen Betrachtung des Ewigen und Einen, als der Quelle derſelben. Und er geht dann inſofern in's Specielle der Tugend, um die Seele von Leidenſchaften, von den unlauteren, unwahren Vorſtellungen vom Böſen, Schickſal, auch vom Unglauben, Aberglauben, Aſtrologie, Magie u. ſ. f. zu reinigen. Er führt mehr zum Subſtantiellen zurück, als dieſes in ſeinen ſpeciellen Beſtimmungen auszulegen.

Plotin hat daher z. B. viel mit den Gnoſtikern zu thun; er handelt von ihnen, und tadelt ſie, daß „ſie gar nicht von der Tugend und dem Guten ſprechen, nicht davon, wie ſie erworben wird, noch wie die Seele gebildet und gereinigt werden ſoll. Denn zu ſagen, Schaue auf Gott, damit wird nichts gefördert; ſondern man muß auch zeigen, wie das bewirkt werde, wie der Menſch zu dieſem Sehen gebracht werde. Die Tugend, die auf einen letzten Endzweck geht und in der Seele inwohnt mit Weisheit, zeigt Gott." *) Er ehrte die heidniſchen Götter, indem er ihnen einen tiefen Sinn und eine tiefe Wirkſamkeit beilegte. „Wer Etwas liebt," ſagte er, „der liebt auch alles demſelben Verwandte, wie die Kinder des Vaters, welchen er liebt. Die Seelen aber in der Welt ſind dem Höheren verwandt. Wie ſollten ſie alſo von Dieſem abgeſchnitten ſeyn?" **) — Dieß iſt nun ungefähr die allgemeine Richtung.

*) Ennead. II, l. IX, c. 15: ... οὐ γαρ δεῖ τὸ εἰπεῖν, Βλέπε πρὸς θεόν, προύργου τι ἐργάζεται, ἐὰν μὴ πῶς καὶ βλέψῃ διδάξῃ. τί γὰρ κωλύει, εἴποι τις ἂν, βλέπειν καὶ μηδεμιᾶς ἀπέχεσθαι ἡδονῆς ἢ ἀκρατῆ θυμοῦ εἶναι. (Es iſt daſelbſt wohl δή oder etwas dergleichen zu leſen. Ficinus überſetzt: Quod enim solent dicere, ad Deum adspice, nihil prodest omnino.) — Ἀρετὴ μὲν οὖν, εἰς τέλος προϊοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως, θεὸν δείκνυσιν· ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.

**) Ennead. II, l. IX, c. 16: ὁ γὰρ φιλεῖν πρὸς ὁτιοῦν ἔχων καὶ τὸ συγγενὲς πᾶν οὗ φιλεῖ ἀσπάζεται, καὶ τοὺς παῖδας ὧν τὸν πατέρα

Was nun das Nähere ſeiner Philoſophie betrifft, ſo iſt hier nicht mehr vom Kriterium die Rede, wie bei den Stoikern und Epikureern, — dieß iſt abgethan; ſondern es wird darauf gedrungen, ſich in den Mittelpunkt zu ſtellen, in die reine Anſchauung, in's reine Denken, — jene Einigkeit der Seele mit ſich ſelbſt in der Ataraxie iſt Ausgangspunkt. Das, was ſo bei den Stoikern und Epikureern das Ziel iſt, damit wird hier angefangen, ſich auf dieſen Standpunkt zu ſtellen, — dieß in ſich zu erwecken als ein Entzücken, wie es Plotin nennt, als eine Begeiſterung.

Der allgemeine Ruf über dieſe Philoſophie iſt, daß ſie Schwärmerei ſey. Es iſt gewöhnlich, ſie eine Schwärmerei nennen zu hören, womit es zugleich ſehr kontraſtirt, daß ihm alle Wahrheit allein in der Vernunft und in dem Begreifen iſt. Die Schwärmerei ſetzt die Wahrheit in ein Weſen, das zwiſchen der Wirklichkeit und dem Begriffe ſteht, das nicht Wirklichkeit iſt, noch auch begriffen, — ein Weſen der Einbildung. Hiervon aber iſt Plotin weit entfernt. Aber was ihn in dieſen Geruch gebracht hat, iſt Theils dieß, daß häufig alles dasjenige Schwärmerei genannt wird, was über das ſinnliche Bewußtſeyn oder über die beſtimmten Verſtandesbegriffe, die in ihrer Beſchränktheit für Weſen gelten, hinausgeht; zum Theil aber ſeine Manier, überhaupt von Begriffen, geiſtigen Momenten als ſolchen ſo zu ſprechen, als ob ſie eigene Subſtanzen wären, — ſinnliche Weiſen, Weiſen der Vorſtellung in die Welt der Begriffe hineinzutragen: Theils auch Ideen in die Sphäre des Sinnlichen herabzuziehen, z. B. den Zuſammenhang der Nothwendigkeit aller Dinge für die Magie gebraucht. Denn der Magier iſt eben

ἐγαπᾷ. Ψυχὴ δὲ πᾶσα πρὸς (al. lectio πατρὸς) ἐκείνου (anima vero omnis patris illius est filia. Fic.). ψυχαὶ δὲ ἐν τούτοις (in mundi sphaeris. Fic.), καὶ νοεραὶ καὶ ἀγαθαὶ, καὶ συναφεῖς τοῖς ἐκεῖ (supernis) πολὺ μᾶλλον ἢ αἱ ἡμῶν. Πῶς γὰρ ἂν ἀποτμηθεὶς ὅδε ὁ κόσμος ἐκείνου ἦν.

der, der gewiſſen Worten, Zeichen, ſinnlichen, einzelnen, eine allgemeine Kraft beilegt, durch Gebete u. ſ. f. ſie in das Allgemeine einzubilden beſtrebt iſt, — aber ein gegebenes Allgemeines, nicht an ſich, ſeiner Natur nach; oder das Allgemeine des Gedankens hat ſich noch nicht eine allgemeine Wirklichkeit gegeben. Der Gedanke eines Helden iſt ein Gedanke, des Helden That iſt das Wahre, Allgemeine; die Wirkung, das Mittel iſt ebenſo groß und allgemein.

Wenn man Plotin und die Neuplatoniker Schwärmer und Phantaſten genannt hat, ſo haben ſie dieſen Vorwurf wohl in einem gewiſſen Sinne verdient. Denn in den Lebensbeſchreibungen der großen Lehrer dieſer Schule, des Plotin, Porphyr und Jamblich, finden wir Manches erzählt, was in die Vorſtellung von einer Wunderthätigkeit fällt. Denn indem ſie den Glauben an die heidniſchen Götter aufrecht hielten, behaupteten ſie in Bezug auf die Verehrung der Götterbilder, daß dieſe wirklich von göttlicher Wirkſamkeit und Gegenwart erfüllt ſeyen. Die alexandriniſche Schule iſt überhaupt nicht freizuſprechen vom Wunderglauben. *) Aber auch von den Perſonen finden ſich mancherlei Zaubereien erzählt, wie wir ſie vom Pythagoras bemerkt haben, Geſchichten, die in dieſer Zeit eher ihre Entſtehung haben, als in älterer. Denn in der ganzen damaligen Welt-Periode unter Chriſten und Heiden iſt dieſes Wunderthun herrſchend geweſen, weil der Geiſt, zurückgezogen in's Innere, voll Bewunderung der unendlichen Macht und Hoheit des Innern, den natürlichen Zuſammenhang der Ereigniſſe nicht beachtete, und das Eingreifen einer hohen Macht ganz nahe legte. Aber ganz und gar fern davon iſt die philoſophiſche Lehre; außer dem oben bemerkten ganz Theoretiſchen von den Götterbildern enthalten Plotins Schriften nichts dahin Gehöriges. Wer freilich

*) *Cf. Ennead. I, l. VI, c.* 7; *IV, l. IV, c.* 39—43; *Procli Theol. Plat. I, c.* 29, *p.* 69—70 (*ed. Aem. Portus, Hamburg.* 1618).

jede Erhebung des Geiſtes zum Unſinnlichen, jeden Glauben des Menſchen an Tugend, Edles, Göttliches, Ewiges, alle religiöſe Ueberzeugung Schwärmerei nennt, der wird auch die Neuplatoniker hierher rechnen dürfen; freilich aber iſt es da nur ein leerer Name, der nur im Munde des kahlen Verſtandes und des Unglaubens an alles Höhere vorkommen kann. Nennen wir aber die Erhebung zu ſpekulativen Wahrheiten, welche den Kategorien des endlichen Verſtandes widerſprechen, Schwärmereien, nun dann haben ſich auch die Alexandriner derſelben ſchuldig gemacht; aber mit demſelben Recht wird auch die platoniſche und ariſtoteliſche Philoſophie Schwärmerei ſeyn. Denn Plotin ſpricht allerdings von der Erhebung des Geiſtes in das Denken mit Begeiſterung; oder vielmehr dieß iſt die eigentliche und platoniſche Begeiſterung, ſich zu erheben in die Sphäre der Bewegung des Gedankens.

Gleich dieß hat dem Plotin den Vorwurf der Schwärmerei zugezogen, wie er das Verhältniß des einzelnen Bewußtſeyns zur Erkenntniß des abſoluten Weſens beſtimmt oder beſchreibt: daß die Seele, die ſich von dem Körperlichen zurückziehe und alle Vorſtellungen verliere, außer der Vorſtellung des reinen Weſens, ſich der Gottheit nähere. *) Das Princip der plotiniſchen Philoſophie iſt die Vernunft, die in und für ſich ſelbſt iſt. Plotin ſpricht allerdings davon, daß das wahrhaft Seyende nur gewußt werde durch die Ekſtaſe; dieſe Verzückung muß man ſich aber nicht als Zuſtand der Schwärmerei vorſtellen. Sondern er nennt dieß eine Vereinfachung der Seele, wodurch ſie in ſelige Ruhe verſetzt wird, weil ihr Gegenſtand ſelbſt einfach und ruhig iſt. **) Dieß, daß die Seele ſich vom Körper zurückzieht, geſchieht durch den reinen Gedanken; die Thätigkeit iſt das Denken, und ebenſo der Gegenſtand. Es iſt alſo ruhiges Verhalten ohne Aufwal-

*) *Ennead. VI, l. VII, c.* 35 — 36.
**) *eod. loco, l. IX, c.* 11.

lung des Bluts, der Einbildungskraft. Und Ekſtaſe iſt ja nicht bloß Entzückung der Empfindung und Phantaſie, ſondern vielmehr ein Heraustreten aus dem Inhalt des ſinnlichen Bewußtſeyns; es iſt reines Denken, das bei ſich ſelbſt iſt, ſich zum Gegenſtand hat. Plotin ſpricht oft von dieſem Zuſtande, auf ähnliche Weiſe, wie er einmal ſagt: „Oft, indem ich aus dem „Körper zu mir ſelbſt erwache, und außerhalb des Anderen," des Aeußerlichen, „bin, innerlich bei mir ſelbſt, und eine bewunderns„würdige Anſchauung habe, und ein göttliches Leben führe," u. ſ. f. *) Aber das, deſſen er in dieſer Ekſtaſe bewußt wird, ſind philoſophiſche Gedanken, ſpekulative Begriffe und Ideen.

Theils in dieſem Namen, daß er dieß auch Ekſtaſe nennt, Theils auch in der Sache ſelbſt, iſt dann der Grund gefunden worden, ihn einen Schwärmer zu nennen. α) In dem Namen. Denn es fällt dann denen, die ihn ſo nennen, nichts Anderes ein, als ein Zuſtand, in den ſich die verrückten Indier, Brahminen, Mönche und Nonnen verſetzten, die, zum reinen Zurückziehen in ſich ſelbſt ſich zu bringen, alle Vorſtellungen und Sehen einer Wirklichkeit in ſich zu tilgen ſuchen; ſo daß dieß Theils ein beſtändiger Zuſtand ſey, Theils aber in dieſem feſten Schauen in das Leere, es erſcheine nun als Helle oder als Finſterniß, keine Bewegung, kein Unterſchied, überhaupt kein Denken ſey. β) In der Sache ſelbſt. Diejenigen, die überzeugt ſind, daß das abſolute Weſen im Denken nicht das Denken ſelbſt iſt, ſprechen immer davon, daß Gott ein Jenſeits des Bewußtſeyns ſey, und das Denken ſeiner der Begriff von ihm, deſſen Exiſtenz oder Wirklichkeit aber noch ein ganz anderes Ding ſey; wie, wenn wir uns ein Thier, Stein denken oder vorſtellen, unſer Begriff von ihm oder unſere Vorſtellung etwas ganz Anderes iſt als dieſes Thier ſelbſt, — als ob dieß das Wahre ihnen wäre. Aber es iſt nicht von dieſem ſinnlichen Thiere die Rede,

*) Ennead. IV, l. VIII, c. 1; cf. ibidem c. 4 — 7.

ſondern von ſeinem Weſen; dieß iſt der Begriff von ihm. Und das Weſen des Thiers iſt am ſinnlichen Thiere nicht als Weſen vorhanden, ſondern als Eins mit der gegenſtändlichen Einzelnheit, als einer Weiſe jenes Allgemeinen; als Weſen iſt es unſer Begriff, aber in der That nur dieſer das Wahre, — das Sinnliche negativ. So iſt unſer Begriff vom abſoluten Weſen das Weſen ſelbſt, wenn er Begriff des abſoluten Weſens, nicht von irgend etwas Anderem iſt. Aber in dieſem Weſen ſcheint nicht Gott erſchöpft; denn er iſt nicht nur Weſen, ſein Begriff, ſondern ſeine Exiſtenz. Seine Exiſtenz als reines Weſen iſt unſer Denken von ihm; aber ſeine reale Exiſtenz iſt die Natur. Und in dieſer realen Exiſtenz iſt das Ich einzelnes Denkendes; es gehört zu dieſer Exiſtenz als Moment derſelben, aber macht ſie nicht aus. Es muß von der Exiſtenz des Weſens als Weſens übergegangen werden zur Exiſtenz, als realer Exiſtenz als ſolcher; und als ſolche iſt Gott ein Jenſeits des einzelnen Selbſtbewußtſeyns: α) Jenſeits des einzelnen Selbſtbewußtſeyns Weſen, reines Denken, — die gegenſtändliche Weiſe wird überwunden. β) Als einzelnes Wirkliche iſt er die Natur. Jenſeits des Denkens iſt er nur die Wirklichkeit, Natur; aber eben dieſe kehrt ſelbſt in's Weſen zurück, oder die Einzelnheit des Bewußtſeyns wird überwunden.

Dieß iſt es, warum Plotin Schwärmer iſt, daß er dieſen Gedanken hatte, daß das Weſen Gottes das Denken ſelbſt und gegenwärtig im Denken iſt. Wie die Chriſten ihn auf eine ſinnliche Weiſe einmal zu einer gewiſſen Zeit und an einem gewiſſen Orte gegenwärtig ſagten, — aber auch, daß er in ſeiner Gemeinde immerfort wohne und ihr Geiſt iſt —: ſo Plotin, daß das abſolute Weſen im Denken des Selbſtbewußtſeyns gegenwärtig und darin als Weſen iſt, oder das Denken ſelbſt das Göttliche iſt. — Daß aber nichts Schwärmeriſches in dieſer Vereinfachung des Selbſtbewußtſeyns iſt, zeigt ſich ſogleich darin, daß eben dieſes unmittelbare Wiſſen von Gott ein Denken und

Begreifen deſſelben iſt, nicht ein leeres Fühlen, oder, was ebenſo leer iſt, ein Anſchauen. Es nähert ſich mehr dieſer Seite; die bildliche Weiſe des Ausſprechens gebraucht auch mehr der Abſonderung von den zum Theil verworrenen mythiſchen Vorſtellungen. Die Idee der plotiniſchen Philoſophie iſt Intellektualismus, oder ein hoher Idealismus, der aber von Seiten des Begriffs noch nicht vollendeter Idealismus iſt.

Was nun den beſtimmten Hauptgedanken Plotins betrifft, das Objektive, den Inhalt, der in dieſer Ekſtaſe, in dieſem Seyn des Denkens bei ſich wird, ſo iſt dieſer Inhalt nach ſeinen Haupt=Momenten im Allgemeinen das, wovon ſchon geſprochen worden iſt.

1. Nämlich das Erſte, Abſolute, die Grundlage iſt auch hier, wie bei Philo, das reine Seyn, das Unveränderliche, das Grund und Urſache alles erſcheinenden Seyns iſt, deſſen Möglichkeit nicht von ſeiner Wirklichkeit getrennt iſt, ſondern die abſolute Wirklichkeit an ihm ſelbſt iſt. Es iſt die ebenſo weſentliche Einheit oder die Einheit, ſie das Weſen aller Weſen. Nicht die erſcheinende Vielheit des Daſeyns, die gemeine Subſtantialität der Dinge, nach der jedes ein von dem andern getrenntes Eins, iſt das Princip, das Wahre, ſondern vielmehr ſchlechterdings ihre Einheit iſt ihr Weſen. *) Dieſe Einheit iſt eigentlich nicht Alles; denn Alles iſt erſt Reſultat der Einzelnen, das Zuſammenfaſſen derſelben, die zum Grunde liegen als Weſen, in eine ihnen fremde Einheit. Es iſt auch nicht vor Allem; es iſt nicht verſchieden von dem ſeyenden Allen, es wäre ſonſt eben wieder nur ein Gedachtes. **) Die neuere Einheit, als Regulativ der Vernunft, gilt für ein ſubjektives Princip; Plotin ſetzt die höchſte Objektivität, Seyn. Dieſe Einheit hat keine Vielheit an ihr, oder die Vielheit iſt nicht an ſich.

---

*) *Ennead. III, l. VI, c.* 6; *VI, l. IX, c.* 1—2
**) *eod. loco, III, l. VIII, c.* 8.

Es iſt wie bei Parmenides und Zeno nur das abſolute reine Seyn oder auch das abſolute Gute, wie wir bei Plato und beſonders bei Ariſtoteles auch das Abſolute ausgeſprochen ſahen. Zuerſt was iſt das Gute? — „Es iſt dasjenige, woran Alles hangt (εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται)," auch nach Ariſtoteles, welches alle Dinge begehren (πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται) und zum Princip haben, deſſen ſie alle bedürftig ſind, während es ſelber unbedürftig, ſich ſelbſt genug, das Maaß und die Grenze von Allem iſt, das aus ſich den νοῦς und die Weſenheit (οὐσίαν) und Seele und Leben giebt, und die Thätigkeit des νοῦς (περὶ νοῦν ἐνέργειαν). Und bis hierher iſt Alles ſchön; es iſt aber überſchön (ὑπέρκαλος) und über das Beſte (ἐπέκεινα τῶν ἀρίςων) — ὑπεράγαθον *) —, frei herrſchend, königlich im Gedankenreich (βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ)." **) — „Es ſelbſt aber iſt nichts von demjenigen, deſſen Princip es iſt. Denn wenn Du geſagt haſt, das Gute, ſo füge und denke weiter nichts hinzu. Wenn Du das Seyn ſelbſt aufgehoben, und es ſo nimmſt, ſo wird Dich Erſtaunen ergreifen; und Dich darauf richtend und in ihm ruhend, wirſt Du es verſtehen und ſeine Größe aus demjenigen, was aus ihm iſt. Und wenn Du ſo das Seyn vor Dir haſt, und es betrachteſt in dieſer Reinheit, ſo wird Dich Staunen ergreifen." ***)

Vom abſoluten Seyn ſagte nun Plotin, daß es unerkennbar iſt, †) wie auch Philo ſagte, — das Inſichbleibende. Hierüber iſt dann Plotin weitläufig, häufig wiederkehrend, daß die Seele ſich aber das Denken dieſer Einheit weſentlich verſchaffen müſſe erſt durch die negative Bewegung, die etwas Anderes iſt als nur Sagen, — alle Prädikate durchmachen, ſkeptiſche Bewegung, nichts außer dieſem Eins. Und das Ziel für das ſub-

---

*) *Ennead. VI, l. IX, c.* 6.

**) ibidem, I, l. VIII: *Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά*, c. 2.

***) *ibid. III, l. VIII, c.* 9 — 10.

†) *ibid. V, l. III, c.* 13 — 14.

jektive Denken ſowohl, als für das Praktiſche iſt das Gute; die Beſtimmung des Einen iſt die Hauptſache. Alle Prädikate überhaupt, z. B. Seyn, Subſtanz, paſſen nicht auf es; denn ſie drücken irgend eine Beſtimmtheit aus. *) Es empfindet ſich nicht, es denkt ſich nicht, es iſt ſich ſeiner nicht bewußt; denn in allem Dieſen liegt eine Unterſcheidung. **) Wenn aber ſchon das Gute das abſolut Freie, ***) ſo iſt es doch ohne Entſchluß und Willen; denn der Wille hat den Unterſchied ſeiner ſelbſt und des Guten an ihm. †)

Jenes Seyn iſt und bleibt Gott, iſt nicht außer dieſem, ſondern der Zuſammenhang, die Dieſſelbigkeit ſelbſt. „Die abſolute Einheit erhält die Dinge, daß ſie nicht auseinanderfallen, iſt das feſte Band der Einheit in Allem, Alles durchdringend, ſammelnd und einend, was im Gegenſatz auseinander ſich zu entzweien in Gefahr ſteht. Wir nennen es das Eine und das Gute. Es iſt weder, noch Etwas, irgend Eins, ſondern über Alles. Alle dieſe Kategorien ſind negirt; es hat nicht die Größe, iſt nicht unendlich. Es iſt der Mittelpunkt des Univerſums der Dinge, die ewige Quelle der Tugend und der Urſprung der göttlichen Liebe, — um das Alles ſich bewegt, nach dem ſich Alles hinrichtet, aus dem der *νοῦς* und das Selbſtbewußtſeyn immer ſeinen Anfang und Ausgang nimmt.“ ††)

Zu dieſer Subſtanz führt Plotin Alles zurück; ſie iſt allein das Wahre, bleibt ſich in Allem ſchlechthin gleich. Aus dieſem Erſten geht aber Alles hervor, und das Eine ſchließt ſich auf (zuſammenhaugend mit der Schöpfung und aller Produktion). Dieß kann aber aus dem Abſoluten nicht gefaßt werden, wenn

*) *Ennead. V, l. II, c. 1; VI, l. II; c. 9—10; l. VIII, c. 8—9; l. IX, c. 3.*

**) *ibid. VI, l. IX, c. 6.*

***) *ibid. VI, l. VIII, c. 7.*

†) *ibid. VI, l. IX, c. 6 (cf. l. VIII, c. 13 et 21).*

††) Steinhart: Quaestiones de dialectica Plotini ratione, p. 21; *Plotini Ennead. VI, l. IX, c. 1—9, passim.*

dieß als Abſtraktes ein Beſtimmtes iſt, und nicht vielmehr als das in ſich thätige Eine gefaßt wird. Dieſer Uebergang zum Zweiten wird aber von Plotin nicht philoſophiſch oder dialektiſch gemacht, ſondern dieſe Nothwendigkeit wird in Vorſtellungen und Bildern ausgedrückt. Er ſagt nämlich vom *νοῦς*, dieſem Zweiten, dem Fortgehen vom Unausgeſchloſſenen zur Offenbarung: „Dieſes eine abſolute Gute iſt eine Quelle, welche kein anderes Princip hat, aber das Princip iſt für alle Flüſſe, ſo daß es durch dieſe nicht aufgezehrt wird, ſondern als Quelle ruhig in ſich ſelbſt bleibt“ und in Beziehung auf ſie, und ſo dieſe Flüſſe als ſolche in ſich enthält; ſo daß ſie, „die herausgehen da- und dorthin, noch nicht herausgefloſſen ſind, aber ſchon wiſſen, wo hinaus ſie und wohin ſie fließen ſollen.“ *) Dieſes Unterſcheiden iſt der Punkt, auf den Plotin oft zurückkommt; und dieß iſt der Fortgang zur Beſtimmung, das Hervorbringen, — ein Hauptpunkt.

2. Das Erſte nun, was dieſe Einheit gezeugt hat, ſein Sohn, iſt der **Verſtand** (*νοῦς*), das zweite göttliche Weſen, das andere Princip. **) Es tritt Hauptſchwierigkeit ein, das Bemühen: zu faſſen, wie das Eine ſich entſchloſſen habe ſich zu beſtimmen. Das iſt noch immer das weſentliche Intereſſe. Die Alten haben dieſe Frage noch nicht in dieſer Beſtimmtheit, als wir, aufgefaßt; ſie machen ſich aber darum zu thun. Der *νοῦς* iſt das Sich-ſelbſt-Finden ſeiner ſelbſt. Er iſt *δυάς*, das reine Zwei, er ſelbſt und ſein Gegenſtand; er enthält alles Gedachte. Er iſt dieſes Unterſcheiden, aber das reine, das zugleich ſich ſelbſt gleich bleibt. Aber die einfache Einheit iſt das Erſte. ***) — Er hat hier allerlei Weiſen der Vorſtellung: „Wie nun dieß Hervorbringen beſchaffen ſey, wie aus der Einheit die Zwei und das Viele überhaupt hervorgegangen, — eine bekannte und ge-

*) Ennead. III, l. VIII, c. 9.

**) *ibid. III, l. VIII, c.* 10 *fin.*

***) *ibid. V, l. I, c.* 4—5; c. 7; *l. IV, c.* 2; l. V, c. 1.

machte Frage von alten Zeiten, — dieß zu ſagen zu wiſſen, dazu müſſen wir Gott anrufen, aber nicht mit hörbarer Stimme, ſondern indem wir uns ſelbſt im Gebete zu ihm ausdehnen; dieſes können wir nur, indem wir einſam in uns zu dem Einſamen hinzugehen. Der Betrachter muß im Innern wie in einem Tempel bei ſich ſelbſt ſeyn, ruhig und über Alles erhaben in ſich bleiben, und ſo betrachten, daß es keine Veränderung iſt." *) Das iſt immer die Stimmung der denkenden Seele, zu der er aufruft und Alles hinführt. In dieſem reinen Denken (Anſchauen) iſt der νοῦς wirklich; das iſt die göttliche Thätigkeit ſelbſt.

„Dieſe Hervorbringung iſt nicht eine Bewegung, Veränderung;" die Veränderung ſetzt ein Andersſeyn, geht auf etwas Anderes. „Die Veränderung und was durch Veränderung iſt, das Veränderliche, iſt erſt das Dritte;" der νοῦς iſt noch das Beiſichſelbſtbleiben der Betrachtung. „Indem ſo der Verſtand ohne Veränderung aus dem abſoluten Weſen iſt, ſo iſt er der unmittelbare Abglanz deſſelben, nicht durch einen Willen geſetzt oder Entſchluß. Sondern Gott," als Eins, das Gute, „iſt das Unbewegliche, und die Erzeugung iſt ein Leuchten aus ihm, aus ihm, der bleibt. Das Eine leuchtet um ſich (περίλαμψιν, Umleuchten); der Verſtand fließt aus ihm (ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος), wie das Licht aus der Sonne (οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν, ὥςπερ περιθέον). Alle" (ſubſtantiellen) „Dinge, die ein Bleiben haben, geben aus ihrer Subſtanz um ſie herum ein Weſen, das von ihnen abhängig iſt;" oder vielmehr er ſagt, es iſt daſſelbe. „Wie Feuer um ſich her Wärme, Schnee Kälte verbreitet, beſonders aber der Duft der Dinge," ſo umleuchtet der νοῦς das Seyn. „Was zu ſeiner Vollkommenheit gelangt iſt, geht in die Emanation — den Lichtkreis **) — über," duftet um ſich herum. ***) — Er gebraucht für dieß Hervorgehen, Pro-

*) Ennead. V, l. I, c. 6.
**) *ibid. IV, l. III, c. 17.*
***) ibid. V, l. I, c. 6.

duciren auch das Bild des Ueberfließens, wodurch das Eine aber ſchlechthin Eines bleibt. „Weil es in ſich vollkommen, ohne Mangel iſt, ſo fließt es über; und dieſer Ueberfluß iſt das Hervorgebrachte. Dieß Hervorgebrachte aber kehrt ſich" ſchlechthin „nach dem Einen," dem Guten; „das Eins iſt ſein Gegenſtand, Inhalt und Erfüllung," — es iſt das mit Gott Erfüllte, begehrt ihn. „Und dieß iſt der Verſtand," — überhaupt dieſe Umkehr des Hervorgebrachten zu der erſten Einheit. „Das erſte ruhende Seyn iſt das abſolute Weſen, der Verſtand das Anſchauen dieſes Weſens." *) Oder er entſteht dadurch, daß das erſte Weſen durch Rückkehr auf ſich ſelbſt ſich ſelbſt ſieht, ein ſehendes Sehen iſt. Das umfließende Licht iſt ein Anſchauen des Einen; dieß Sichinſichzurückbeugen (ἐπιστρέφειν, ἐπιστροφή) iſt dann das Denken, oder der νοῦς iſt dieſe Kreisbewegung. **)

Dieß ſind die Hauptbeſtimmungen bei Plotin. Dieſe Beſtimmung der Natur der Idee iſt wahrhaft in allen ihren Momenten. Nur iſt darin eine Schwierigkeit; was uns nämlich ſogleich bedenklich iſt, iſt dieß Hervorgehen. Das Unendliche ſchließt ſich auf; aber dieß kann man auf vielerlei Weiſe vorſtellen. In neuerer Zeit hat man ſo viel vom Herausgehen aus Gott geſprochen; es iſt aber immer eine ſinnliche Vorſtellung, ein Unmittelbares. Die Nothwendigkeit des Sichaufſchließens iſt damit nicht ausgeſprochen; es iſt nur geſetzt, es geſchieht. Der Vater zeugt den ewigen Sohn, dieß iſt für die Vorſtellung genügend; aber für den Begriff iſt dieſe Form der Unmittelbarkeit der Bewegung, der Beſtimmung nicht hinreichend. Die Idee als dieſe Dreiheit iſt alſo dem Inhalte nach ganz richtig aufgefaßt, und dieß iſt hoch zu achten; dieſe Beſtimmungen ſind wahr, aber nicht befriedigend. Die einfache Einheit, ihr Werden iſt jenes Aufheben aller Prädikate, — die abſolute Negativität; das

---

*) *Ennead. V, l. II, c.* 1.

**) ibid. V, l. I, c. 7; *VI, l. IX, c.* 2.

Herausgehen iſt eben jene Negativität an ſich, — nicht von der Einheit anfangen und zur Zweiheit übergehen. — Von Plotin könnte noch viel Schönes angeführt werden, es wiederholen ſich jedoch in ſeinen Werken oft dieſelben Gedanken; häufig findet ſich das Zurückgehen auf das Allgemeine, und es iſt kein eigentlicher Fortgang darin.

Dieſer Verſtand iſt nur der Inhalt der mannigfaltigen Ideen. Dieſes, was der Verſtand, was ſein Gegenſtand iſt, iſt ihm ſchlechthin nichts ihm noch ſich Fremdes, nicht entgegengeſetzt. Gott iſt alſo Unterſcheiden, Ausbreiten, aber ebenſo Rückkehr zu ſich ſelbſt; dieſe Zweiheit iſt ſchlechthin in der Einheit, dieſe iſt ihr Gegenſtand. Das Gedachte iſt nicht außer dem *νοῦς*, der *νοῦς* hat im Gedanken ſich nur ſelbſt als denkend. Der Gegenſtand des Denkens, das, wozu ſich daſſelbe zurückbeugt, iſt die abſolute Einheit, in die aber als ſolche nicht eingedrungen, und die nicht beſtimmt wird, ſondern das Unerkannte bleibt. Aber das Denken iſt dann auch dieſes, ſich ſelbſt zum Gegenſtande zu haben; und damit hat es einen Gegenſtand, der Vermittelung und Thätigkeit, überhaupt die *δυάς* in ſich enthält. Dieß iſt das Denken als Denken des Denkens. *) Oder in der Ausbildung dieſes Denkens in ſich, inſofern es ſein Gegenſtand iſt, liegt dem Plotin die erſte und wahrhafte intellektuelle Welt, die dann zur ſinnlichen Welt im Verhältniß ſteht, ſo daß dieſe aber nur eine entfernte Nachahmung iſt. Und die Dinge ſo angeſchaut, wie ſie in dieſem abſoluten Denken ſind, ſind ſie als *λόγοι*, oder als ihre Begriffe und Weſen; und ſie ſind die Muſter der Sinnenweſen (wie Plato ſich auch ausdrückte), wie vorhin in dem Beiſpiele von der Quelle. **)

Daß aber das Denken dieſes iſt, ſich ſelbſt zu denken, das iſt ganz ariſtoteliſch. Aber bei Plotin und den Alexandrinern

---

*) *Ennead. V, l. III, c.* 5; *VI, l. II, c.* 8.

**) *ibid. II, l. IV, c.* 4; *VI, l. IV, c.* 2; *V, l. IX, c.* 8 — 9.

iſt weiter dieß der Fall, daß dieſe ariſtoteliſche Beſtimmung, das Gedachte, vom Gedanken Erzeugte das wahre Univerſum, die intellektuelle Welt iſt; was bei Platon die Ideen ſind, iſt der bildende, hervorbringende Verſtand und Intelligenz, die in dieſem Hervorgebrachten wirklich iſt, und ſich ſelbſt zum Gegenſtande hat, ſich ſelbſt denkt.

Plotin ſagt auch auf pythagoräiſche Weiſe, daß die Dinge als Zahlen in dieſem λόγος ſind. „Die Zahl aber iſt nicht das Erſte, ſondern die Einheit keine Zahl. Die erſte Zahl iſt die Zwei, aber unbeſtimmte Zweiheit; das Eins iſt das Beſtimmende derſelben. Sie iſt auch die Seele. Die Zahl iſt das Dichte; was die Empfindung für ſeyend nimmt, iſt das Spätere.“ *)

Wie dieſe vielen Begriffe im Verſtande ſind, beſtimmt Plotin ſo, daß ſie darin ſind wie die Elemente ein Ding konſtituiren, alſo nicht wie gleichgültige Gattungen gegeneinander, ſondern Verſchiedene, die ſich vollkommen einen, — nicht gleichgültig durch den Raum unterſchieden, bloß durch innern Unterſchied, Begriff, oder auch nicht wie ſeyende Theile. **) — Dadurch iſt der Verſtand als negative Einheit ausgeſagt. Wie die Elemente ein Ding ausmachen, — ſchlechthin unpaſſend, wenn ihr Verhältniß beſtimmt wird als Theile, aus denen das Ganze beſteht (Theile ſind gleichgültig gegeneinander, jeder für und an ſich) —: ſo wird vorgeſtellt Waſſer, Kieſelerde u. ſ. f. in einem Kryſtalle, ſo daß es noch Waſſer, Kieſelerde als ſolche iſt. Ihr Seyn iſt die Neutralität, worin jedes als Gleichgültiges, Seyendes aufgehoben iſt; ihre Einheit iſt die negative Einheit, das innere Weſen, das Princip der Individualität als Differente in ſich enthaltend.

3. **Die veränderliche Welt**, die im Unterſchiede befan-

---

*) Ennead. V, l. I, c. 5.

**) *ibid. VI, l. II, c. 2; V, l. IX, c. 8.*

gen iſt. So iſt an ſich die Vielheit dieſer Formen im Verſtand; aber ſie ſind nicht nur in ihm, ſondern ſind für ihn, — es iſt ſein in der Form ſeines Gegenſtandes. Näher iſt für ihn dreierlei: α) Es iſt für ihn alſo das Unveränderliche, die Einheit; er denkt ſeine Einheit als Gegenſtand. β) Er denkt die Unterſcheidung ſeiner von dem Weſen; es iſt für ihn der Unterſchied Gegenſtand, oder die Vielheit des Seyenden. Er iſt das Erſchaffen der Welt; in ihm hat Alles ſeinen Unterſchied und Beſtimmtheit (Form) gegen einander, und dieß macht die Subſtanz derſelben aus. γ) Die Subſtantialität, das Bleiben im Denkenden iſt die Beſtimmtheit; ſein Erzeugen oder Ausfließen aller Dinge aus ihm iſt daher ſo, daß er erfüllt von Allem bleibt, oder Alles unmittelbar ebenſo aufzehrt. Und er iſt das Aufheben dieſer Unterſchiede, oder das Uebergehen von einem zum andern; er denkt ſich eben ſo, oder iſt ſich ſo Gegenſtand. Dieß iſt die Veränderung. Inſofern der νοῦς ſich ſelbſt als ſich verändernd, aber in dieſer Veränderung auch einfach bei ſich bleibend denkt, denkt er das *Leben* überhaupt. Und dieß, daß er ſich ſo Gegenſtand iſt, ſeine Momente, die er als ſeyend ſetzt, dieß iſt das wahrhafte, lebendige Univerſum. Dieſes Sichumwenden des Herausfließens aus ſich ſelbſt, dieſes Denken ſeiner iſt die ewige Erſchaffung der Welt. *)

Es erhellt in dieſen plotiniſchen Gedanken, daß darin zuerſt das Andersſeyn, das Fremde aufgehoben iſt. Die exiſtirenden Dinge ſind an ſich Begriffe. Der göttliche Verſtand iſt ihr Denken, und dieß ihr Gedachtſeyn im göttlichen Verſtande iſt ihre Exiſtenz; und ihre Exiſtenz iſt nichts Anderes, iſt ſelbſt dieſes Gedachtſeyn. Sie ſind Momente des Denkens, und eben dadurch des Seyns. — Die Formen der δύναμις und ἐνέργεια ſind auch bei Plotin ſehr geläufig, Hauptbeſtimmung; er hat

*) *Ennead. V, l. I, c. 7; l. II, c. 1—2; l. VI, c. 4; VI, l. II, c. 22.*

ſehr weitläufige Expoſitionen darüber. — Er unterſcheidet im νοῦς das Denken (νοῦς), das Gedachte (νοητόν), und den Gedanken (νόησις), ſo daß der νοῦς Eins und zugleich Alles iſt; die νόησις iſt aber die Einheit der Unterſchiedenen. *) „Gedanke“ iſt nicht ſo Einheit, mehr Produkt; doch auch der Gedanke ſchwingt ſich auf zu Gott, — der Gedanke, d. i. das Subjekt. Der Unterſchied des Denkens gegen einen äußerlichen Gott fällt hinweg; deswegen klagt man die Neuplatoniker der Schwärmerei an, und ſie ſelbſt bringen dabei wunderliche Dinge vor.

Näher nun dieſe dreifache Weiſe des Denkens betrachtet, als einfaches, als unterſchiedenes und als Veränderung, ſo hat dieſes drei Principien an ihm. Jene erſte Weiſe iſt das einfache unterſchiedsloſe Schauen ſeines Gegenſtandes, oder es iſt das Licht. Es iſt nicht Materie, ſondern reine Form, die Wirkſamkeit. Der Raum iſt die abſtrakte reine Kontinuität dieſer Wirkſamkeit, nicht das Wirkſamſeyn ſelbſt, ſondern die Form ſeines Ununterbrochenſeyns. Der Verſtand als das Denken dieſes Lichts iſt ſelbſt Licht, aber das in ſich reale, oder das Licht des Lichts. **)

a. Die drei Principien ſind das Eins, der νοῦς und die Seele. „Der νοῦς, wie er iſt, ſo iſt er ewig in Thätigkeit. Die Bewegung zu ihm und um ihn iſt das Thun der Seele. Die Vernunft (λόγος) von ihm zur Seele macht die Seele denkend, nichts zwiſchen ihnen ſetzend. Das Denken (νοῦς) iſt nicht ein Mehreres; das Denken iſt einfach, und Denken daß es denkt. Der wahrhafte νοῦς (nicht unſerer, als in der Begierde) denkt in den Gedanken, und ſein Gedachtes iſt nicht außer ihm; ſondern er ſelbſt iſt ſein Gedachtes, hat nothwendig im Gedanken ſich ſelbſt und ſieht ſich ſelbſt, — und ſieht ſich ſelbſt nicht nicht-denkend, ſondern denkend. — Unſere Seele iſt zum Theil

*) Ennead. V, l. III, c. 5: ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.

**) *ibid. IV, l. III, c. 17.*

im Ewigen" (Lichte), „ein Theil der allgemeinen Seele; dieſe iſt zum Theil im Ewigen, und fließt von da aus, im Anſchauen ihrer ſelbſt bleibend, nicht berichtigend aus Abſicht," und dergleichen. „Die Ausſchmückung des Ganzen giebt jedem Körperlichen, was es vermag nach ſeiner Beſtimmung und Natur auszuführen, wie Feuer in der Mitte Alles um ſich her erwärmt." *)

„Weil das Eine nicht einſam ſeyn ſoll — denn ſo wäre Alles verborgen und hätte keine Geſtalt an ihm, und es wäre nichts von dem, was iſt, wenn jenes in ſich ſelbſt ſtünde; und es wäre nicht die Menge der Seyenden, die vom Eins erzeugt ſind, wenn die nicht das Hervorgehen (*πρόοδον*) erhalten hätten, die die Ordnung der Seelen bekommen haben —: ebenſo mußten nicht allein Seelen ſeyn, als ob das durch ſie Erzeugte nicht erſcheinen ſollte. Denn jeder Natur iſt dieß inwohnend, etwas nach ihr zu machen und in's Licht zu ſetzen, wie der Saame aus einem ungetheilten Anfang. Nichts verhindert, daß Allem von der Natur des Guten mitgetheilt werde." **) Plotin läßt das Körperliche, Sinnliche gleichſam auf der Seite liegen, hat kein Intereſſe, Grund, es zu erklären, ſondern immer davon zu reinigen, damit die allgemeine Seele und unſere Seele nicht gefährdet werde.

b. Er ſpricht vom Princip der materiellen Welt, vom Urſprung des Böſen. Die ſinnliche Welt hat zu ihrem Princip die Materie; über dieſe Materie philoſophirt Plotin viel, und ſo auch im Zuſammenhang mit der Materie über das Böſe. Die Materie iſt das Nichtſeyende (*οὐκ ὄν*), das ein Bild des Seyenden an ihm hat. Die Dinge ſind verſchieden durch ihre reine Form, die ſie unterſcheidende Differenz; das Allgemeine

---

*) Ennead. II, l. IX, c. 1—3: *ἔστι γὰρ ὥς ἔστι νοῦς ἀεὶ ὡσαύτως. ἐνεργείᾳ κείμενος ἑστώσῃ κ. τ. λ.* Die Ueberſetzung macht kein Komma nach *ὡσαύτως*: Est enim, sicut est intellectus, eodem modo semper in actu stabili constitutus.

**) ibid. IV, l. IX, c. 6.

der Differenz iſt das Negative, und dieß iſt die Materie. Wie die erſte abſolute Einheit das Seyn iſt, ſo iſt dieſe Einheit des Gegenſtändlichen das Negative; ſie iſt ohne alle Prädikate und Eigenſchaften, Figur u. ſ. f. Sie iſt ſo ſelbſt ein Gedanke, reiner Begriff, und zwar der Begriff der reinen Unbeſtimmtheit; oder ſie iſt die allgemeine Möglichkeit ohne Energie. Plotin beſchreibt dieſe reine Möglichkeit ſehr gut, und beſtimmt ſie als das negative Princip. *) Hierüber ſpricht Plotin viel:

„Das Erz iſt nur der Möglichkeit nach Bildſäule. In dem, was nicht bleibend iſt, war das Mögliche (τὸ δυνάμει) ein ganz Anderes. Wenn der Grammatiker der Möglichkeit nach, es auch der Wirklichkeit nach wird (ἐνεργείᾳ γένηται), ſo iſt hier das Mögliche daſſelbe mit dem Wirklichen. Der Unwiſſende iſt es beziehungsweiſe (κατὰ συμβεβηκός); und nicht inſofern er unwiſſend, iſt er ein Wiſſender der Möglichkeit nach. Die Seele, die für ſich iſt, erhält das, was ſie der Möglichkeit nach war, auch inſofern ſie wiſſend iſt (ἡ δὲ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν ἔχουσα τὸ δυνάμει ἣν ἤπερ καὶ ἐπιστήμων, ἔτι οὖν σώζει τὸ δυνάμει: Anima vero secundum se ipsam existens apta, in potentia perdurat etiam quatenus est sciens, servatque adhuc quod dicitur in potentia). Es wäre nicht unpaſſend, die Energie, inſofern ſie der Energie nach und nicht bloß der Möglichkeit nach iſt, Form und Idee (εἶδος) zu nennen: nicht überhaupt (ἁπλῶς) Energie, ſondern Energie von etwas Beſtimmtem (τοῦ καὶ ἐνέργειαν, sed potius **hujus** actum. Fic.). Denn wir können eine andere Energie vielleicht eigentlicher (κυριώτερον) benennen, die entgegengeſetzt iſt der in die Wirklichkeit führenden Möglichkeit (τῇ ἐπαγούσῃ ἐνέργειαν, quae educit in actum). Denn das Mögliche hat das von einem Anderen, der Wirklichkeit nach zu ſeyn. Durch die Möglichkeit aber hat das Mögliche an ihm ſelbſt die Wirklich-

*) *Ennead. II, l. IV, c. 4*, 12—15.

keit, wie die Fertigkeit und die ſich darauf beziehende Thätigkeit die Tapferkeit und das tapfere Handeln." *)

„Wenn in dem Gedachten" („der intelligiblen Welt" iſt ſchiefer Ausdruck; nirgend ſteht Welt, ſondern ἐν τοῖς νοητοῖς) „keine Materie iſt, als welche das iſt, was der Möglichkeit nach iſt (ὕλη ἐν ᾗ τὸ δυνάμει), und Nichts wird als" (utpote, nicht quam) „ein Solches, das noch nicht iſt, noch ein in Anderes ſich Veränderndes, oder als bleibend ein Anderes erzeugt, oder aus ſich heraustretend dem Andern ſtatt ſeiner zu ſeyn erlaubt: dann iſt da kein bloß Mögliches, — da, wo" (nicht im Reiche, in regno) „das Seyende iſt, das Ewigkeit und keine Zeit hat. Sollte die Materie da als Form (εἶδος) ſeyn, wie auch die Seele, eine Form, für Anderes, (πρὸς ἕτερον) Materie iſt." **) (Hier kommen ſehr dunkle Stellen). — Die Materie iſt überhaupt nicht actu. ***) „Sie iſt das der Möglichkeit nach Seyende. Ihr Seyn iſt nur ein Werden Verkündendes (τὸ εἶναι αὐτῇ μόνον τὸ μέλλον ἐπαγγελλόμενον): ſo daß ihr Seyn in das ſich verkehrt, was ſeyn wird (ὃ ἔσται). Das, was der Möglichkeit nach iſt, iſt nicht Etwas, ſondern Alles;" erſt die Energie iſt beſtimmt. „Die Materie bleibt immer ſich neigend zu Anderem (μένουσα πρὸς ἄλλο), die Möglichkeit für das Folgende (δυνάμει οὖσα πρὸς τὰ ἐφεξῆς). Sie iſt zurückgelaſſen als ein ſchwaches und düſteres (trübes) Bild (εἴδωλον), das nicht formirbar iſt. Iſt ſie nun der Wirklichkeit nach Bild? Alſo der Wirklichkeit nach Lüge? Dieß iſt

---

*) Eunead. II, l. V, c. 2: ... τῇ δὲ δυνάμει ὃ δύναται παρ' αὐτῆς ἡ ἐνέργεια, οἷον ἕξις καὶ ἡ κατ' αὐτὴν λεγομένη ἐνέργεια ἀνδρία καὶ τὸ ἀνδρίζεσθαι (potentia vero illa, per quam aliquid agi potest, ex se ipsa edit actum sibi quodammodo oppositum, velut habitus et qui secundum illum actus dicitur, fortitudo scilicet atque fortiter agere).

**) ibid. c. 3: ... ἐξιστάμενον ἑαυτοῦ ἔδωκεν ἄλλῳ ἀντ' αὐτοῦ εἶναι, οὐκ ἂν εἴη ἐκεῖ τὸ δυνάμει, ἐν ᾧ ἐστι τῶν ὄντων καὶ αἰῶνα οὐ χρόνον ἐχόντων.

***) ibid. c. 4.

daſſelbe, als wahrhafte Lüge (ἀληθινὸν ψεῦδος), dieß iſt das wahrhaft Nichtſeyende (ὄντως μὴ ὄν);" ſie iſt ein Unwahres durch die Energie. „Das iſt alſo nicht der Wirklichkeit nach ein Seyendes, das ſein Wahres," was es in der That iſt, „hat (τὸ ἀληθὲς ἔχοντι) in dem Nichtſeyenden (μὴ ὄντι);" es iſt in Wahrheit nicht, „in dem Nichtſeyn hat es ſein Seyn." Das Nichtſeyn drückt die Natur der Materie aus; es iſt dieß ihre Beſtimmung, als das rein Negative. „Wenn man dem Falſchen ſein Falſches nimmt, ſo nimmt man ihm alle Weſenheit, die es hatte. Ebenſo wenn Du in dasjenige, was ſein Seyn und ſein Weſen in der Möglichkeit hat, die Wirklichkeit einführſt, ſo zerſtörſt Du die Urſache ſeiner Subſtanz, weil ihm das Seyn in der Möglichkeit beſtand. Will man alſo die Materie unverſehrt bewahren, ſo muß man ſie als Materie bewahren; man muß alſo, wie es ſcheint, ſagen, daß ſie nur der Möglichkeit nach ſey, damit ſie bleibe, was ſie iſt." *)

c. Auch das Böſe, dem Guten gegenüber, fängt jetzt an, Gegenſtand der Betrachtung zu ſeyn, wie denn die Frage nach dem Urſprung des Böſen das Bewußtſeyn des Menſchen überhaupt intereſſiren muß. Das Negative gegen das Denken haben dieſe Alexandriner als die Materie geſetzt. Indem das Bewußtſeyn des konkreten Geiſtes eingetreten iſt, wird auch das abſtrakte Negative in dieſer konkreten Weiſe aufgefaßt als innerhalb des Geiſtes ſelbſt, alſo als das geiſtig Negative. Plotin betrachtet dieß Böſe vielfach; aber die denkende Betrachtung von dieſem Punkte geht noch nicht weit. Im Allgemeinen herrſchen nun dieſe Vorſtellungen: Das Thun der Seele iſt die Bewegung

*) Ennead. II, l. V, c. 5: ... ἐν τῷ μὴ εἶναι ἔχῃ τὸ εἶναι· ἐπείπερ τοῖς ψευδῶς οὖσιν, ἐὰν ἀφέλῃς τὸ ψεῦδος αὐτῶν, ἀφεῖλες αὐτῶν ἥντινα εἶχον οὐσίαν. καὶ τοῖς δυνάμει τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ἔχουσιν εἰςαγαγὼν τὴν ἐνέργειαν ἀπολώλεκας αὐτῶν τῆς ὑποστάσεως τὴν αἰτίαν, ὅτι τὸ εἶναι αὐτοῖς ἐν δυνάμει ἦν. εἴπερ ἄρα δεῖ ἀνώλεθρον τὴν ὕλην τηρεῖν, ὕλην αὐτὴν δεῖ τηρεῖν. δεῖ ἄρα δυνάμει, ὡς ἔοικεν, εἶναι λέγειν μόνον, ἵνα ᾖ ὅ ἐστιν.

zu dem Einen, zwiſchen Seele und λόγος iſt nichts; denn der Gedanke hat nur ſich zum Gegenſtande, ſieht ſich als denkend. *) Das Gute iſt das, wovon Alles abhängt, was Alles bezeichnet was iſt, das ſich ſelbſt genügt, Maaß, Princip und Grenze von Allem, was Seele und Leben giebt, nicht nur ſchön; ſondern es iſt über dem Beſten, königlich, herrſchend im Gedanken. **) „Es iſt der νοῦς, aber nicht wie wir den Verſtand zu nehmen pflegen, der aus einer Vorausſetzung (ἐκ προτάσεως) ſich erfüllt und das verſteht, was ihm geſagt wird, der ſchließt und aus dem, was folgt, die Theorie macht, und aus der Folge, was iſt, erkennt, als der es vorher nicht hatte, ſondern vor ſeiner Erkenntniß leer war, ob er gleich Verſtand. Sondern jener νοῦς, die Intelligenz, hat Alles, iſt Alles und wohnt bei ſich," enthält Alles in ſich; „er hat Alles, indem er es nicht hat," indem es ideell, intelligibel in ihm iſt. „Nicht aber beſitzt er es in dem Sinne, wie man Etwas, das man beſitzt, als etwas Anderes oder Fremdes anſieht; was er beſitzt, iſt nicht von ihm unterſchieden. Denn er iſt ganz ein Jedes und überall Alles und nicht gemiſcht, ſondern wiederum an und für ſich."

„Was deſſelben theilhaftig iſt, iſt nicht theilhaftig des Alles zugleich, ſondern theilhaftig, ſo weit es kann. Und Er" (der νοῦς) „iſt die erſte Energie deſſelben" (des endlichen νοῦς), — oder deſſen Energie iſt die Erſte, — „und die erſte Subſtanz, indem jener in ſich bleibt" (der endliche nämlich). „Er iſt thätig um jenen, wie er um ihn lebt (?). Die außerhalb um ihn ſich bewegende" (χωρεύσασα, circa hunc se versans. Nicht χορεύσασα?) „Seele, und ihn betrachtend und inwendig in ihm ſehend, ſchaut Gott durch denſelben; und dieß iſt das übelloſe und ſelige Leben der Götter." Die Intelligenz iſt Thätigkeit, als ſolche aber fließt ſie über, und geht heraus; ſie iſt

---

*) *S. Oben, S.* 56.

**) *S. Oben, S.* 48.

alſo unterſcheidend, aber indem ſie in ihrem Unterſchiede nur mit ſich zu thun hat, bleibt ſie in ihrer göttlichen Einheit und in einem übelloſen und ſeligen Leben. „Und wenn es dabei ſtehen bliebe, würde kein Uebel ſeyn. Aber es ſind erſte Güter und zweite und dritte, alle um den König von Allem, und Jenes (*ἐκεῖνο*) iſt der Urheber von allem Guten und Alles iſt das Seinige;" aber es iſt darin enthalten das Moment des Unterſchiedes, — „und das Zweite um (*περί*) die Zweiten und das Dritte um die Dritten." *)

„Iſt dieß nun das Seyende und das noch über das Seyn Erhabene, ſo iſt das Böſe nicht im Seyenden, noch in dem über das Seyn Erhabenen; denn dieß iſt das Gute. Es bleibt alſo nur übrig, daß das Böſe, wenn es iſt, in dem Nichtſeyenden iſt, wie eine Form des Nichtſeyenden, — das Nichtſeyende aber nicht als gänzlich nicht ſeyend, ſondern nur als ein Anderes des Seyenden." Das Böſe iſt nicht abſolutes Princip, von Gott unabhängig, wie bei den Gnoſtikern, Manichäern. „Es iſt nicht ein Nichtſeyendes, wie Bewegung und Ruhe am Seyenden, ſondern wie ein Bild des Seyenden (*εἰκὼν τοῦ ὄντος*), oder auch noch mehr" (im ſtärkeren Grade) „nicht ſeyend (*ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν*). Es iſt das ſinnliche Univerſum." **) Das Böſe hat ſeine Wurzel im Nichtſeyn.

---

*) Ennead. I, l. VIII, c. 2: ... *καὶ σύνεστιν αὐτῷ συνών, καὶ ἔχει πάντα οὐκ ἔχων· οὐ γὰρ ἄλλα ὁ δὲ ἄλλος, οὐδὲ χωρὶς ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ. ὅλον τε γάρ ἐστιν ἕκαστον καὶ πανταχῆ πᾶν καὶ οὐ συγκέχυται, ἀλλὰ αὖ χωρίς* (secum habitat sibi prorsus unitus, habet cuncta non habens; non enim ea possidet tanquam alia, nec ipse existit alius, neque quae sunt in eo singula segregantur a singulis. Immo vero quodlibet est universum et ubique totum, neque tamen confunduntur cuncta, sed rursus singula discernuntur) *κ. τ. λ.*

**) ibid. c. 3: *εἰ δὴ ταῦτά ἐστι τὰ ὄντα καὶ τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακὸν ἐνείη οὐδὲ ἐν τῷ ἐπέκεινα τῶν ὄντων· ἀγαθὰ γὰρ ταῦτα. λείπεται τοίνυν, εἴπερ ἔστιν, ἐν τοῖς οὐ* (sic) *οὖσιν εἶναι, οἷον εἶδός τι τοῦ μὴ ὄντος ... μὴ ὂν δέ, οὔτι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος κ. τ. λ.*

Im achten Buch der erſten Enneade ſagt er: „Wie wird aber das Böſe erkannt? Inſofern das Denken ſich von ſich abkehrt, entſteht die Materie. Die Materie iſt nur durch die Abſtraktion des Anderen. Was zurückbleibt, wenn wir die Ideen hinwegnehmen, ſagen wir, iſt die Materie," das Böſe. „Der Gedanke wird daher ein Anderer, Nichtgedanke, indem er es wagt, ſich auf das zu richten, was nicht das Seinige iſt (διὸ καὶ νοῦς ἄλλος οὗτος, οὐ νοῦς, τολμήσας ἰδεῖν τὰ μὴ αὐτοῦ);" nicht das Seinige iſt aber die Materie, und das iſt das Böſe. „Wie das Auge ſich vom Lichte wegwendend, um die Finſterniß zu ſehen, mit dem es ſie nicht ſieht — eben dieß iſt ein Sehen, das Nichtſehen iſt —: ſo der Gedanke leidet das Entgegengeſetzte deſſen, was er iſt, damit er das ihm Entgegengeſetzte ſehe (ἔπαθε τοὐναντίον ἢ ἔστι, ἵν᾽ ἴδῃ τὸ αὐτῷ ἐναντίον)." *) Dieß abſtrakte Andere iſt auch das Böſe. Das Sehen des Maaßloſen iſt eben ein Nichtſehen. „Das Sinnliche in Beziehung auf das Maaß" — ὅρος, νοῦς — „iſt das Maaßloſe, das Unendliche," Grenzenloſe „in Beziehung auf das Begrenzte (πέρας), das Unbeſtimmte, Nichtruhende, Unerſättliche, ſchlechthin Bedürftige. Solches iſt ihm nicht Accidenz (συμβεβηκότα), ſondern ſeine Subſtanz (οὐσία)." Es iſt immer auf das Werden gerichtet; man kaun uicht ſagen, daß es iſt, ſondern nur, daß es immer ſeyn wird. — „Die Seele zum νοῦς gerichtet (νεύουσα, geneigt) iſt rein, hält die Materie ab, und alles Unbeſtimmte und Maaßloſe (ἀόριστον καὶ ἄμετρον)." **)

„Warum iſt denn aber, wenn das Gute iſt, auch das Böſe nothwendig? Weil die Materie in dem Ganzen ſeyn muß, weil aus Entgegengeſetzten nothwendig das Ganze beſteht. Es wäre nicht, wenn die Materie nicht wäre. Die Natur der Welt iſt gemiſcht aus νοῦς und Nothwendigkeit. Bei den Göttern ſeyn,

---

*) Ennead. I, l. VIII, c. 9.
**) ibid. c. 3 et 4.

heißt im Gedachten ſeyn; denn ſie ſind unſterblich. Wir können des Böſen Nothwendigkeit auch ſo faſſen. Denn da das Gute nicht **allein**, iſt die Materie nothwendig dem Herausgehen eine Gegenlage gegen daſſelbe.“ Es iſt ja der *πρόοδος*, das Herausgehen eine Thätigkeit und ein Umkehren in ſich, mithin Unterſcheiden und Entgegenſetzen darin. Beim Herausgehen des Guten iſt die Materie nothwendig, und ſie macht die letzte Gegenlage aus für das Herausgehen. „Oder man könnte auch ſo ſagen, das Aeußerſte durch das ſtete Herabgehen und Abfall, und über das hinaus nichts mehr werden könne, ſey das Böſe; nothwendig ſey aber Etwas nach dem Erſten, ſo daß auch das Aeußerſte. Das iſt aber die Materie, nichts mehr von ihm habend; und das iſt die Nothwendigkeit des Böſen.“ *)

„Die Materie iſt ein wahres Nichtſeyn, als das ſich ſelbſt aufhebende Bewegen: die abſolute Unruhe, aber dieſe ſelbſt ruhend, — das Entgegengeſetzte an ſich ſelbſt; ſie iſt das Große, das klein, das Kleine, das groß iſt, das Mehr, das weniger, das Weniger, das mehr iſt. Auf die eine Weiſe beſtimmt, iſt ſie vielmehr das Gegentheil: Oder angeſchaut, geſetzt, iſt ſie nicht geſetzt, entflohen; oder nicht geſetzt, ſo iſt ſie geſetzt, — das ſchlechthin Trügliche.“ **) Die Materie ſelbſt iſt deswegen unvergänglich, ſie kann in Nichts übergehen; ***) die Idee der Veränderung ſelbſt iſt das Unvergängliche, aber was in dieſer Idee befangen iſt, iſt veränderlich. Aber dieſe Materie iſt nicht ohne Form; und wir haben geſehen, daß der Verſtand zu ſeinem

*) Ennead. I, l. VIII, c. 7: . . . *τὸ δ᾽ ἐν τοῖς θεοῖς εἶναι, ἐν τοῖς νοητοῖς· οὗτοι γὰρ ἀθάνατοι. ἔστι δὲ τοῦ κακοῦ* — alia lectio *τοῦ καλοῦ — λαβεῖν καὶ οὕτω τὴν ἀνάγκην· ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθὸν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ᾽ αὐτὸ ὑποστάσει. ἢ εἰ οὕτω τις ἐθέλει λέγειν, τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει τὸ ἔσχατον, καὶ μεθ᾽ ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν. ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥςτε καὶ τὸ ἔσχατον. τοῦτο δὲ ἡ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ* (Ob *τοῦ πρώτου*?), *καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ.*

**) *ibid. III, l. VI, c. 7.*

***) *ibid. c. 8.*

Gegenſtande ſich auf eine dritte Weiſe verhält, nämlich als Unterſchiede beziehend. Dieſe Beziehung, Uebergang, Veränderung iſt das Leben des Univerſums, die allgemeine Seele deſſelben. Ihr Seyn iſt ebenſo nicht eine Veränderung, die im Verſtande vorgeht, ſondern ihr Seyn ihr unmittelbares Gedachtſeyn durch ihn.

Bei Plotin iſt auch, wie bei Pythagoras, ἀγωγή der Seele zur Tugend Hauptſeite. Es iſt ſchon bemerkt, daß Plotin ſich häufig an die Gnoſtiker macht; beſonders thut er dieß im neunten Buch der zweiten Enneade. Die Gnoſtiker machen das Geiſtige, Intellektuelle zum Wahrhaften; ſie haben ihren Namen von γνῶσις, Erkennen. Sie legen die chriſtlichen Bücher zu Grunde, aber dabei verwandeln ſie Alles in ein Geiſtiges; die Form des Daſeyns, der Wirklichkeit, die in Chriſtus ein weſentliches Moment iſt, verflüchtigen ſie zu einem allgemeinen Gedanken. Gegen die Gnoſtiker erklärt ſich nun Plotin, und hält feſt als weſentlich den Zuſammenhang des Intelligiblen mit dem Wirklichen. Er ſagt: „Nicht, die Welt und die Götter in ihr und das andere Schöne verachten, iſt es, wodurch man gut wird. Der Böſe verachtet die Götter, und iſt erſt dann recht böſe, wenn er dieß vollbracht hat. Und dann ihre vorgegebene Ehre für die intelligiblen Götter (νοητοὺς θεούς) hat nichts Entſprechendes (ἀσυμπαθὴς ἂν γένοιτο, consentaneum sive cognatum nihil habet)." Die Gnoſtiker geben vor, den Göttern des Gedachten die höchſte Ehre zu erweiſen; aber es iſt keine Harmonie in den Gedanken und der wirklichen Welt, wenn man nur beim Gedachten ſtehen bleibt. „Die Seelen in der wirklichen Welt ſind noch viel mehr verwandt mit dem Dortigen, als die unſrigen. Denn wie ſollte dieſe wirkliche Welt abgeſchnitten ſeyn von Jenem? Die das mit Jenem (ἐκείνοις) Verwandte verachten, kennen Jenes nicht, als nur mit Worten (λόγῳ, verbis Fic.). Wie ſollte es fromm ſeyn, daß die Vorſehung (πρόνοια)," das Göttliche, „nicht gelange zu dem Hieſigen (εἰς τὰ

τῇδε, Dieſſeitigen)? Warum iſt Er nicht auch hier? Denn woher ſollte er erkennen, daß ſie hier ſind?“ (πῶς δὲ οὐ καὶ αὐτός ἐστιν ἐνθάδε; — vorher nur πρόνοια, nicht θεός. — Πόθεν γὰρ γνώσεται, ὅτι εἰσὶν ἐνθάδε; — die Menſchen.) „Er wohnt alſo Allem bei, und iſt in dieſer Welt, auf welche Weiſe es auch ſey, ſo daß die Welt an ihm Theil hat. Wenn er von der Welt entfernt iſt, ſo iſt er es auch von uns; und Ihr könntet nichts über ihn und ſeine Erzeugniſſe ſagen. Auch dieſe Welt hat von ihm, und iſt nicht verlaſſen von ihm, noch wird es je ſeyn. Denn das Ganze iſt noch viel mehr als der Theil der göttlichen Vorſehung theilhaftig, und noch viel mehr jene Weltſeele. Dieß beweiſen das Seyn und das Vernünftigſeyn der Welt.“ *)

Er erklärt ſich ſo beſtimmt gegen die Gnoſtiker, gegen die bloße Intellektualität. Die Gnoſtiker ſind der abendländiſchen Kirche entgegen geweſen, dieſe hat ſie vielfach bekämpft; und es gehört zur Ketzerei der erſten Jahrhunderte des Chriſtenthums, daß das Moment des Daſeyns in Chriſtus geläugnet oder aufgehoben iſt. Sie ſagten, ſein Daſeyn ſey nur ein Scheinleib geweſen. Die Manichäer ſprechen ganz in dieſem Sinne, daß Gott, das Gute, hervorgehe, umleuchte und ſo eine intelligible Welt hervorbringe. Das Dritte iſt dann der νοῦς, der Geiſt als umkehrend, das Zweite und Erſte als Eins ſetzend, als Eins empfindend; und dieſe Empfindung iſt die Liebe. Die Idee erkennt dieſe Ketzerei ſehr wohl; aber die Form der ver-

*) Ennead. II, l. IX, c. 16: ... πᾶσιν οὖν παρέσται, καὶ ἔσται ἐν τῷ κόσμῳ τῷδε, ὅςτις ὁ τρόπος (quacunque ratione adsit), ὥςτε καὶ μεθέξει αὐτοῦ ὁ κόσμος. εἰ δὲ ἄπεστι τοῦ κόσμου, καὶ ἡμῶν (ὑμῶν) ἀπέσται· καὶ οὐδ᾽ ἂν ἔχοιτέ τι λέγειν περὶ αὐτοῦ οὐδὲ τῶν μετ᾽ αὐτόν. — Ὅγε κόσμος ἐκεῖθεν ἔχει, καὶ οὐκ ἀπολέλειπται οὐδ᾽ ἀπολειφθήσεται· πολὺ γὰρ μᾶλλον τῶν ὅλων ἢ τῶν μερῶν ἡ πρόνοια καὶ ἡ μέθεξις, κἀκείνης τῆς ψυχῆς (universi anima) πολὺ μᾶλλον. δηλοῖ δὲ καὶ τὸ εἶναι (declarat hoc ipsum esse mundi) καὶ το ἐμφρόνως εἶναι.

einzelten Wirklichkeit, in der dieß in der chriſtlichen Religion vorgeſtellt iſt, hebt ſie auf. Die Kreuzigung Chriſti erſcheint ſo als bloß ſcheinbar, nur als allegoriſch genommen, daß in ihr ein Bild gegeben iſt von dem wirklichen Leiden der gefangenen Seele. So kommt die Vorſtellung vor, daß Chriſtus in aller Welt gekreuzigt wird, in der Seele leide, daß es eine myſtiſche Kreuzigung ſey. Durch die Vegetation würden die Lichttheile gebunden, und dieß Gebundenſeyn derſelben erzeugt ſich als Pflanze.*) Dieſe Vorſtellung wird von ihnen als allgemeine Idee angeſehen, die ſich in allem Einzelnen der Natur, des Vegetativen und Animaliſchen, wie in der Natur der Seele wiederholt. Gegen dieſe Gnoſtiker hat ſich alſo Plotin erklärt. Die Kirche hat ebenſo vornehmlich behauptet die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur. Dieß iſt dann in der chriſtlichen Religion zur Vorſtellung, zum Bewußtſeyn gekommen; ſo daß die menſchliche Natur in ihrer Wirklichkeit genommen wird als Dieſer, und nicht bloß im allegoriſchen oder philoſophiſchen Sinn.

Dieß macht die Haupt-Idee des plotiniſchen Intellektualismus und Idealismus aus, die allgemeinen Vorſtellungen, worauf das Specielle zurückgeführt wird; dieſe Zurückführungen ſind oft bildlich. Was an ihm zu vermiſſen iſt, iſt α) wie ſchon bemerkt, der Begriff. Entzweiung, Emanation, Ausfließen oder Hervorgehen, Hervortreten, Herausfallen ſind Worte, die auch in neueren Zeiten viel herhalten mußten, in der That aber nichts ſagen. Der Skepticismus und Dogmatismus, als Bewußtſeyn, Erkennen, ſetzt den Gegenſatz von Subjektivität und Objektivität. Plotin hat ihn weggeworfen, ſich in die höchſte Region geſchwungen, in das ariſtoteliſche Denken des Denkens; er hat viel mehr von dieſem, als vom Plato. Er iſt nicht dialektiſch, weder aus ſich ſelbſt herausgehend, noch als Bewußtſeyn aus ſich ſelbſt in ſich zurückgehend.

*) Neander: Genetiſche Entwickelung der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme, S. 90.

β) Das weitere Herabſteigen, Theils zur Natur, Theils zum erſcheinenden Bewußtſeyn, zwar Wirkung der höheren Seele, enthält nun viele Willkür, ohne Nothwendigkeit des Begriffs, Theils in bunten Bildern, wo, was in Begriffen beſtimmt ſeyn ſollte, in der Form einer Wirklichkeit ausgedrückt iſt, — wenigſtens ein unnützer, ungemäßer Ausdruck. Ich führe nur Ein Beiſpiel an. Unſere Seele gehört nicht der Verſtandeswelt allein an, wo ſie vollkommen, ſelig ohne allen Mangel war; nur ihre Denkkraft gehört dem erſten Verſtande. Ihr Bewegungsvermögen, ſie als Leben, floß aus der verſtändigen Weltſeele, das Empfinden aber aus der Seele der empfundenen Welt. Nämlich Plotin ſetzt die erſte Weltſeele als unmittelbare Wirkſamkeit des Verſtandes, der ſich gegenſtändlich iſt; ſie iſt reine Seele über der ſublunariſchen Gegend, wohnt in dem oberen Himmel der Fixſterne. Dieſe erzeugt; es fließt aus ihr wieder eine ganz ſinnliche Seele. Das Verlangen der einzelnen, beſonderen, von dem Ganzen getrennten Seele giebt ihr einen Körper; dieſen erhält ſie in der oberen Region des Himmels. Mit dieſem Körper erhält ſie Phantaſie und Gedächtniß. Endlich begiebt ſie ſich zur Seele der Sinnenwelt; und von dieſer erhält ſie Empfindung, Begierden und das vegetativ ſich erhaltende Leben.*)

Dieſen Abfall, dieſes weitere Körperlichwerden beſchreiben Nachfolger des Plotin ſo, daß ſie aus der Milchſtraße und dem Thierkreiſe in die weiter unten ſich befindlichen Planetenkreiſe herabſinkt und in jedem neue Vermögen erhält und in jedem auch dieſe Kräfte zu üben anfängt: im Saturn zuerſt das Vermögen, über Dinge Schlüſſe zu machen; in Jupiter die Kraft der Wirkſamkeit des Willens; in Mars Neigungen und Triebe; in der Sonne Empfindung, Meinung und Einbildung; in der

*) *Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S.* 418—419; *Tiedemann: Geist d. spek. Phil. B. III, S.* 421—423; *cf. Plotini Ennead. IV, l. III et VIII passim.*

Venus ſinnliche, auf's Einzelne gehende Begierden; im Monde endlich die Zeugungskraft. *)

Auf ſolche Weiſe, was Plotin ſelbſt als intelligible Momente nach einer Seite angiebt, macht er auch für das Geiſtige zu einer ſeyenden Exiſtenz, beſonderen Exiſtenz. Die Seele, die nur begehrt, iſt das Thier; die nur vegetirt, nur das Vermögen zu zeugen hat, die Pflanze. Aber jenes ſind nicht beſondere Zuſtände des Geiſtes, außer des allgemeinen Geiſtes in des Weltgeiſtes beſonderen Stufen ſeines Selbſtbewußtſeyns über ſich. Aber der Saturn und Jupiter haben damit weiter nichts zu thun. Wenn ſie in ihrer Potenz Momente der Seele ausdrücken, ſo iſt dieß ebenſo, als wenn ſie jetzt jeder ein beſonderes Metall ausdrücken ſollen. Wie Saturn das Blei, Jupiter Zinn u. ſ. f. ausdrückt, ſo Saturn auch das Schließen, Jupiter Willen u. ſ. w. Theils iſt es eben leichter zu ſagen, Saturn entſpreche dem Blei u. ſ. f., oder er repräſentire das Blei, ſtatt ſeinen Begriff, ſein Weſen auszuſprechen, — eine Vergleichung mit einem ebenſo nicht Begriffenen, ſondern einem ſinnlichen Dinge, das aus der Luft, oder vielmehr vom Boden zunächſt aufgegriffen iſt, — wie, daß Saturn Schließen ſey oder repräſentire, oder wie man will; denn die Seele kommt ja darin dazu. Aber ſolche Vorſtellungen, wie hier, ſind ſchief oder falſch, wie wenn man ſagen wollte, ſie ſey Blei u. ſ. f. Das Weſen des Blei's iſt nicht mehr dieß ſinnliche Seyn, was Blei genannt wird, noch hat für die Seele dieß Moment eines ſolchen Zuſtands eine Wirklichkeit; denn es wird eben von ihrem Anſich geſprochen, — dieß aber drückt nur ſinnliches Seyn aus.

3. Porphyr und Jamblich.

Berühmte Schüler Plotins ſind Porphyr und Jamblich; Erſterer, ein Syrier, ſtarb 304: **) Letzterer, ebenfalls aus Sy-

*) *Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S.* 419 — 420.

**) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p.* 248.

rien, 333. *) Von **Porphyrius** haben wir unter Anderem auch noch eine Einleitung in das Organon des Ariſtoteles über Gattungen, Arten, Urtheile, worin die Logik deſſelben nach ihren Haupt-Momenten vorgetragen wird, — eine Schrift, die übrigens zu allen Zeiten Lehrbuch für den Vortrag der ariſtoteliſchen Logik und eine Quelle geweſen iſt, woraus man die Form derſelben geſchöpft hat; und unſere gewöhnlichen Lehrbücher der Logik enthalten wenig mehr, als ſich in dieſer Einleitung befindet. Seine Bemühungen um die Logik zeigen, daß beſtimmtes Denken mehr in die Neuplatoniker hereingekommen. Dieß iſt etwas ſehr Verſtändiges, Formelles; und es iſt das Eigenthümliche, daß ſich ſo bei den Neuplatonikern die Verſtändes-Logik, die ganz verſtändig empiriſche Behandlung der Wiſſenſchaften mit der ganz ſpekulativen Idee und in Rückſicht auf's Praktiſche mit dem Glauben an Theurgie, dem Wunderbaren und Sonderbaren vereinigt findet. Porphyr hat Lebensbeſchreibung Plotins geſchrieben, worin dieſer als Wundermann beſchrieben wird; das müſſen wir der Literatur überlaſſen.

Mehr Trübheit und Verworrenheit zeigt **Jamblich**, deſſen ſchon als Biographen des Pythagoras erwähnt worden. In der pythagoräiſchen Philoſophie war es ebenſo, daß die Neuplatoniker viel ſuchten, und beſonders die Form der Zahlenbeſtimmung derſelben wiedererweckten. Er war ein ſehr hochgeachteter Lehrer ſeiner Zeit, und erhielt daher den Namen eines göttlichen Lehrers; aber ſeine philoſophiſchen Schriften ſind eine Kompilation ohne viele Eigenthümlichkeit, und ſeine Lebensbeſchreibung des Pythagoras macht ſeinem Verſtande eben keine große Ehre. In ihm ſinkt der Gedanke zur Einbildungskraft, das intellektuelle Univerſum zu einem Reiche von Dämonen und Engeln mit einer Klaſſifikation derſelben, und die Spekulation zur Weiſe der Magie herab. Sie nannten dieß Theologie. Im Wunder iſt

*) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p.* 268.

die Spekulation, göttliche Idee, gleichſam unmittelbar in Berührung mit der Wirklichkeit gebracht, — nicht auf eine allgemeine Weiſe. Von der Schrift De mysteriis Aegyptiorum weiß man nicht gewiß, ob ſie von Jamblich. Proklus ſpäter macht viel Aufhebens von ihm, und bezeugt, ſeine Haupt-Idee ihm ſchuldig zu ſeyn. *)

4. Proklus.

Wichtiger iſt Proklus, ein ſpäterer Neuplatoniker, der noch zu erwähnen. Proklus ward 412 zu Konſtantinopel geboren und ſtarb zu Athen 485, ſtudirte und lebte aber vornehmlich in Athen bei Plutarch. Sein Leben iſt von Marinus in demſelben Styl beſchrieben, wie in den ſchon oben Genannten. Hiernach waren ſeine Aeltern aus Xanthus in Lycien in Kleinaſien; und da Apollo und Minerva die Schutzgottheiten dieſer Stadt waren, ſo verehrte er ſie dankbar; und ſie ſelber würdigten ihn, als ihren Liebling, beſonderer Rückſichten und perſönlicher Erſcheinungen, wie er denn von Apoll durch Berührung ſeines Kopfes in einer Krankheit geheilt, von Minerva aber aufgefordert wurde, nach Athen zu gehen. Zuerſt ging er nach Alexandria, Rhetorik und Philoſophie zu ſtudiren, dann nach Athen, bei Plutarch und Syrian, den Platonikern. Hier ſtudirte er zuerſt ariſtoteliſche, dann platoniſche Philoſophie. Vornehmlich weihte ihn die Tochter des Plutarch, die Asklepigenia, in das Innerſte der Philoſophie ein, die, wie Marinus verſichert, die einzige zu Proklus Zeiten war, welche die ihr von ihrem Vater überlieferte Kenntniß von den großen Orgien und der ganzen theurgiſchen Wiſſenſchaft bewahrte. Proklus hat Alles ſtudirt, was zu den Myſterien gehört, die orphiſchen Gedichte, die Schriften des Hermes, und die religiöſen Anſtalten jeder Art: ſo daß er, wohin er auch kam, die Ceremonien des heidniſchen Gottes-

*) *cf. Procli Theol. Plat. III, c. 11, p. 140.*

dienſtes beſſer verſtand, als die bei denſelben beſonders angeſtellten Prieſter. Proklus ſoll ſich in alle heidniſche Myſterien haben einweihen laſſen. Er feierte ſelbſt alle religiöſen Feſte und Handlungen der verſchiedenſten Nationen; ſelbſt den ägyptiſchen Gottesdienſt kannte er, beobachtete auch die Reinigungs- und Feiertage der Aegypter, und gewiſſe Faſttage brachte er mit Beten und Hymnen zu. *Μυστήριον* hat aber bei den Alexandrinern nicht den Sinn, den wir darunter verſtehen, ſondern es heißt bei ihnen überhaupt ſpekulative Philoſophie. So ſind auch die Myſterien im Chriſtenthum für den Verſtand zwar unbegreiflich, ein Geheimniß; aber ſie ſind ſpekulativ, die Vernunft faßt ſie, — geheim aber ſind ſie nicht, ſie ſind ja geoffenbart. Proklus hat viele Hymnen verfertigt, von denen wir noch einige ſehr ſchöne übrig haben, auf bekannte, auch auf ganz beſondere Lokal-Gottheiten. Daß er ſich mit ſo vielen Religionen abgegeben hat (ὁ θεοσεβέστατος ἀνήρ), darüber ſagt er ſelbſt: „Einem Philoſophen gebühre es nicht, Diener der Kulte (θεραπευτήν) einer Stadt oder des bei Einigen einheimiſchen zu ſeyn, ſondern allgemein der Hierophant der ganzen Welt." Orpheus hielt er für den Urheber aller griechiſchen Theologie; und legte beſonders großen Werth auf orphiſche und chaldäiſche Orakel. In Athen hat er gelehrt. Natürlich erzählt nun ſein Biograph, Marin, auch von ihm die größeſten Wunder, daß er Regen vom Himmel herbeigeführt und große Hitze gemäßigt, daß er Erdbeben geſtillt und Krankheiten geheilt und Göttererſcheinungen geſehen habe. *)

Proklus führte ein äußerſt gelehrtthätiges Leben; er war ein tiefer ſpekulativer Mann, und beſaß den größten Umfang von Kenntniſſen. Man muß ſich wundern über den Gegenſatz der Einſicht ſolcher Philoſophen und deſſen, was die Schüler

---

*) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p.* 320; Tennemann, B. VI, S. 284—289; *Marinus: Vita Procli, passim (praem. Theol. Plat.).*

dann in den Lebensbeſchreibungen angeben. Von den Wunderdingen der Lebensbeſchreiber finden ſich wenig Spuren in den Werken der Männer ſelbſt. Proklus hat viele *Schriften* hinterlaſſen, wir haben noch viele; auch mehrere mathematiſche Schriften, z. B. Ueber die Kugel (De sphaera), haben wir von ihm. Seine philoſophiſchen Werke ſind beſonders Kommentare über Platon's Dialoge, von denen verſchiedene zu verſchiedenen Zeiten herausgegeben, und der zum Timäus beſonders berühmt war. Mehrere aber waren nur in Manuſkripten; Couſin in Paris hat ſie am vollſtändigſten beſorgt. Beſonders abgedruckte Bücher ſind ſeine platoniſche Theologie (*εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν*) und ſeine philoſophiſchen Elemente (*στοιχείωσις θεολογική*), — Hauptſchriften des Proklus. Dieſe letztere kleine Schrift hat Kreuzer wieder neu abdrucken laſſen, wie auch einige von jenen Kommentaren.

Er lebte gleichſam im Gottesdienſte, in den Wiſſenſchaften und der neuplatoniſchen Philoſophie. Die Haupt-Ideen ſeiner *Philoſophie* ſind leicht aus ſeiner Schrift über die platoniſche Theologie zu erkennen; und ſie hat beſonders daher viele Schwierigkeiten, weil die heidniſchen Götter betrachtet und philoſophiſche Bedeutungen von ihnen eruirt werden. Dadurch aber unterſcheidet er ſich ganz beſonders von Plotin, daß bei ihm die neuplatoniſche Philoſophie wenigſtens ſchon zu einer ſyſtematiſcheren Anordnung im Ganzen und ausgebildeteren Form gekommen iſt. Was ihn auszeichnet, iſt ſein tieferes Studiren der platoniſchen Dialektik. Er iſt intereſſant, weil, in ſeiner platoniſchen Theologie beſonders, mehr (ſo ſehr das Werk auch dialektiſch iſt) ein beſtimmteres Fortſchreiten und Unterſcheiden der Sphären in der Idee ſich findet; bei Plotin iſt dieß weniger der Fall. In dieſer Schrift beſchäftigt er ſich mit der ſcharfſinnigſten und weitläufigſten Dialektik des Einen; es iſt ihm nothwendig, das Viele als Eins und das Eins als Vieles zu zeigen, die Formen, die das Eins annimmt, darzulegen. Aber es iſt eine Dia-

lektik, die mehr oder weniger äußerlich geführt wird, und die höchſt ermüdend iſt. Es iſt ein großer Tiefſinn in Proklus nicht zu verkennen, und größere Ausführung und Klarheit, ſo wie die wiſſenſchaftliche Entwickelung gewonnen, und im Ganzen vortreffliche Diktion. Seine Philoſophie hat, wie die plotiniſche, die Form, Kommentation des Plato zu ſeyn — „Ueber die Theologie Plato's" iſt ſein intereſſanteſtes Werk in dieſer Rückſicht —; ſie iſt ein Intellektualſyſtem. Wir wollen ſehen, wie wir damit zurecht kommen; ich will nicht ſagen, daß ſeine Darſtellung vollkommen deutlich, — ſie hat noch vieles Mangelhafte.

Im Parmenides des Plato fand auch ausdrücklich er beſonders die Natur des abſoluten Weſens erkannt. Das Reſultat des platoniſchen Parmenides iſt ſchon bei Plato angeführt.*) Bei Plato ſelbſt treten dieſe reinen Begriffe unbefangen auf, gleichſam ohne weitere Bedeutung, als ſie unmittelbar haben. „Einheit, Vielheit, Seyn" u. ſ. f., dabei denken wir eben dieſe unmittelbare Einheit, Vielheit. Wir beſtimmen ſie etwa als allgemeine Begriffe, die in unſerem Denken ſind; aber für Proklus haben ſie eine höhere Bedeutung, ſie ſind der Ausdruck des abſoluten Weſens. — Er zeigt nun nach der platoniſchen Dialektik, wie alle Beſtimmungen, beſonders die Vielheit, ſich in ſich ſelbſt auflöſen und in die Einheit zurückkehren. Was dem vorſtellenden Bewußtſeyn eine ſeiner Hauptwahrheiten iſt, daß viele Subſtanzen ſind, oder daß die Vielen (Dinge, deren jedes ein Eins heißt und ſo Subſtanz) an ſich, in Wahrheit ſeyen, — *die* Hauptwahrheit geht in dieſer Dialektik verloren; und es reſultirt, daß nur die Einheit Weſen, wahrhaft iſt, alle anderen Beſtimmungen aber nur verſchwindende Größen, nur Momente, — ihr Seyn nur ſo iſt, wie ein Gedanke unmittelbar iſt. Einem Gedanken ſchreiben wir keine Subſtantialität, kein eigenes Seyn zu; ſo ſind Alles Beſtimmungen, und die Beſtimmungen

*) *S. Band II, S.* 243 — 244.

eines Dinges ſolche Momente im Denken. — Was den Neuplatonikern und dem Proklus beſtändig eingewendet und entgegengehalten wird, iſt immer dieſes, daß freilich für das Denken Alles in die Einheit zurückgehe, aber daß dieß auch nur eine Einheit des Denkens iſt, daraus aber gar nicht folge, daß alle wirklichen Dinge nicht wirkliche Subſtanzen ſeyen, verſchiedene, von einander unabhängige Principien haben, und ſelbſt verſchiedene Subſtanzen, jedes getrennt von dem Anderen an und für ſich ſey, — jene logiſche Einheit nicht eine Einheit der Wirklichkeit ſey, von jener nicht auf die Wirklichkeit geſchloſſen werden könne. D. h. dieſes Widerlegen fängt immer die Sache wieder von vorne an. Es ſpricht von der Wirklichkeit, daß dieſe etwas an ſich ſey; und wenn ſie von ihr ſprechen, was ſie ſey, ſo iſt ſie ein Ding, eine Subſtanz, Eins, — kurz ſie bringen immer das wieder als etwas Anſichſeyendes vor, deſſen Verſchwinden, Nichtanſichſeyn aufgezeigt worden iſt.

Proklus fängt von der Einheit an; von da geht er nun wieder vorwärts, aber nicht unmittelbar zum νοῦς fort. Sondern Alles hat bei ihm eine viel konkretere Geſtalt; die Selbſtentwickelung dieſer Einheit aber wird bei Proklus nicht eben mehr zum Begriffe gemacht, als bei Plotin. Dieß müſſen wir einmal aufgeben, dieſen Begriff der Entzweiung nicht ſuchen. Die Einheit, das Erſte iſt die Hauptſache. „Das Eine iſt an ſich unausſprechlich und unerkennbar; aber es wird aus ſeinem Hervorgehen und Inſichzurückgehen aufgefaßt." *) Proklus beſtimmt dieſe Selbſtentzweiung, das Verhältniß zum Unterſchiede, die nächſte Beſtimmung der Einheit, als ein Hervorbringen (παράγειν), ein Hervorgehen (πρόοδος), Thätigkeit, Darſtellen, Zeigen. **) Das Verhältniß der Einheit, welche hervorbringt, iſt nicht ein Herausgehen aus ſich; denn ein Herausgehen wäre

*) *Proclus: Theologia Platonis II, p.* 95.
**) *Ibidem, p.* 107 *et* 108.

eine Veränderung, ſie wäre geſetzt als nicht mehr ſich ſelbſt gleich. Die Einheit leidet daher auch nicht durch ihr Hervorbringen eine Abnahme oder Verringerung. Die Einheit iſt Denken, das nicht eine Abnahme durch Erzeugung eines beſtimmten Gedankens erleidet, ſondern daſſelbe bleibt, und das Hervorgebrachte auch in ſich erhält. *)

Inſofern wird der Begriff eigentlich nicht mehr als bei Plotin deutlich. Dabei aber macht Proklus eine tiefſinnige Bemerkung über die Art, wie im Parmenides des Plato dieſe Produktion erſcheint. Er findet ſie ſchon im platoniſchen Parmenides (Proklus ſchrieb Kommentar darüber: IV — VI. Band von Couſin), wo Parmenides auf eine negative Weiſe (oft ſind die Reſultate nur negativ) zeigt, daß, wenn die Einheit iſt, das Seyn der Vielheit nicht iſt, u. ſ. f. Ueber dieſe Negationen nun ſagt Proklus, „daß ſie nicht ein Aufheben deſſen ſeyen, von dem ſie geſagt werden (des Inhalts), ſondern Erzeugungen der Beſtimmungen nach ihren Gegenſätzen. Wenn Plato alſo zeigt, daß das Erſte nicht Vieles ſey, ſo hat dieß die Bedeutung, daß das Viele vom Erſten hervorgeht: Daß es nicht ein Ganzes ſey, — daß die Ganzheit von ihm ausgeht" u. ſ. f. **) Das Viele, die Beſtimmung der Theile geht von dem Einen aus. Dieſe Negationen ſind nicht zu faſſen als ein bloß Privatives, ſondern ſie enthalten auch affirmative Beſtimmungen; die Vielheit iſt nicht empiriſch aufgenommen, und dann nur aufgehoben. „Dieſer Tropus der Negationen iſt alſo als Vollkommenes zu nehmen, das in der Einheit bleibt, aus Allem herausgeht und in einem unausſprechlichen Uebermaaß der Einfachheit iſt;" das τέλειον iſt umleuchtend und ſo producirend, ſo daß das Ganze

*) *Institutio theologica*, c. 26.

**) Theol. Platonis II, p. 108: *περὶ τοῦ τρόπου διορίζομαι τῶν ἀποφάσεων, ὡς οὐκ εἰσὶ στερητικαὶ τῶν ὑποκειμένων, ἀλλὰ γεννητικαὶ τῶν οἷον ἀντικειμένων κ. τ. λ.*

ideell in dem Einen enthalten iſt. „Ebenſo umgekehrt muß Gott dieſen Negationen auch wieder entnommen werden,“ ſie müſſen nicht abſolut bleiben; „ſonſt wäre kein Begriff (λόγος) deſſelben, und auch keine Negation. Der Begriff des Unausſprechlichen wälzt ſich um ſich ſelbſt herum, und ruht nicht, und bekämpft ſich ſelbſt;“ *) — d. h. das Eine ſetzt ſeine Beſtimmungen ideell, hebt ſie auch auf. Das Negative iſt eben das Entzweiende, Producirende, Thätige, entgegengeſetzt dem Einfachen; es iſt ebenſo der Negation entnommen. So gewinnt jene platoniſche Dialektik für Proklus eine poſitive Bedeutung; durch Dialektik will er alle Unterſchiede auf die Einheit zurückführen. Mit dieſer Dialektik des Einen und des Vielen macht ſich Proklus viel zu thun, beſonders in ſeiner berühmten Elementar-Lehre.

Das Hervorbringende bringt nun aber weiter durch einen Ueberfluß der Kraft hervor. Es geſchieht auch ein Hervorbringen durch Mangel. Alles Bedürfniß, Trieb u. ſ. f. wird Urſache, aber durch Mangel; ſein Hervorbringen iſt die Erfüllung ſeiner. Der Zweck iſt unvollſtändig, die Wirkſamkeit entſpringt aus dem Zweck, ſich zu vervollſtändigen; aber das Bedürfniß, der Trieb vermindert ſich zugleich in der Hervorbringung, — der Trieb hört auf, ſolcher zu ſeyn, oder das Für ſich Seyn verſchwindet. Die Einheit geht dagegen heraus aus ſich durch die Ueberfülle der Möglichkeit (das iſt ariſtoteliſch); und dieſe überfließende Möglichkeit iſt die Wirklichkeit überhaupt. Ihr Hervorgehen beſteht daher darin, daß ſie ſich ſelbſt vervielfältigt, die reine Zahl hervorgeht; aber dieſe Vervielfältigung hebt jene Einheit nicht auf, ſie geſchieht vielmehr auf Einheitsweiſe (ἑνιαίως); dieſe Vervielfältigung vermindert die erſte Einheit nicht. Das Viele hat Antheil an der Einheit, aber die Einheit nicht

*) Theol. Plat. II, p. 109.

an der Vielheit.*) Er wendet vielfache Dialektik an, zu zeigen, daß das Viele nicht an ſich, nicht Urheber des Vielen ſey, daß Alles in die Einheit zurückgehe, daß alſo die Einheit auch Urheber des Vielen iſt. Dieß iſt nicht deutlich, — nicht negative Beziehung auf ſich; wir ſehen überhaupt dann mannigfaltige Dialektik, Hin- und Hergehen über dieſe Beziehung.

Das Viele iſt zweitens unähnlich. In dieſem Fortgang iſt dem Proklus eine Hauptbeſtimmung, daß er durch die Aehnlichkeit geſchehe, und das dem Wahren Unähnliche weiter abliege. Das Viele hat an der Einheit Theil, aber zum Theil iſt es auch nicht Eines. Das Erzeugte iſt ferner dem Erzeugenden ähnlich; es hat daher auch die Einheit zu ſeinem Weſen, es ſind mithin ſelbſtſtändige Henaden. Sie enthalten das Princip der Einheit in ſich, ſind aber auch verſchieden; — Viele, aber ſo, daß ſie gleichſam nur für ein Drittes Viele ſind, an und für ſich ſind ſie Einheiten. Dieſe Henaden erzeugen nun wieder andere, die aber unvollkommener ſeyn müſſen. Ganz gleich iſt die Wirkung der Urſache, das Hervorgebrachte dem Hervorbringenden nicht. Dieſe nächſten Einheiten ſind Ganze, d. h. ſolche, die nicht mehr weſentliche Einheiten, nicht Selbſteinheiten ſind, ſondern an denen die Einheit nur Accidenz iſt. So entfernen ſich die Erzeugungen immer mehr von der Einheit, und haben weniger Antheil an ihr.**)

Ausgezeichnet iſt die nähere Beſtimmung der Idee in ihren drei Formen, — die Trinität (τριάς). Von dieſer giebt er zunächſt die abſtrakte Beſtimmung an als drei Götter.***) Es iſt nun beſonders herauszuheben, wie er die Trinität beſtimmt

*) *Institutio theol. c.* 27; *Theol. Plat. III, p.* 119; *II, p.* 101 — 102; *III, p.* 121; *Institut. theol. c.* 5.

**) *Institut. theol. c.* 1 — 2; *c.* 28; *Theol. Plat. III, p.* 118, 122 — 125; *II, p.* 108 — 109.

***) *Theol. Plat. III, c.* 11, *p.* 140.

hat. Dieſe Trinität iſt überhaupt bei den Neuplatonikern intereſſant; beſonders aber iſt ſie es bei Proklus, weil er ſie nicht in ihren abſtrakten Momenten gelaſſen. Sondern dieſe drei abſtrakten Beſtimmungen des Abſoluten betrachtet er dann wieder jede für ſich als eine ſolche Totalität der Dreieinigkeit, wodurch er eine reale Trinität erhält; ſo daß es drei Beſtimmungen ſind, die die Totalität ausmachen, aber ſo, daß jede wieder als in ſich erfüllt und konkret zu betrachten iſt. Und dieß muß als ein vollkommen richtiger Geſichtspunkt betrachtet werden, zu dem er fortgeſchritten iſt. Dieſe Unterſchiede in der Idee, als in der Einheit mit ſich bleibend, werden, weil es ihre Momente, ihre Unterſchiede ſind, weſentlich auch als Ganzes beſtimmt; ſo daß die Einheit in ihren Unterſchieden ganz iſt, was es iſt, ſo daß jeder dieſer Unterſchiede in der Form einer Totalität iſt, und das Ganze der Proceß iſt, daß die drei Totalitäten in einander ſich identiſch ſetzen. Proklus iſt deswegen viel beſtimmter, iſt viel weiter gegangen als Plotin; und man kann ſagen, daß er in dieſer Rückſicht das Vorzüglichſte, Ausgebildetſte unter den Neuplatonikern enthält.

Dieß beſtimmt ſich nun ſo: Die abſolute Einheit, die ſich vervielfältigt in viele Eins, hat damit die Vielheit, wie ſie an dieſen Eins iſt, erzeugt. Vielheit, der Begriff, nicht Viele, iſt ſelbſt Einheit; ſie iſt die Zweiheit überhaupt, oder die Beſtimmtheit, welcher die Unbeſtimmtheit gegenüberſteht. Das Dritte iſt nun ein Ganzes, die Einheit des Beſtimmten und Unbeſtimmten oder Gemiſchtes; — erſt das Seyende, Subſtantielle, Eins-Vieles (ἓν πολλά). An dieſem wahrhaft Exiſtirenden iſt die Schönheit, Wahrheit und die Symmetrie.*) Das wahrhaft Exiſtirende, aus ſich ſelbſt herausgehend, iſt das Leben. Aus der Abſonderung, Entwickelung der Momente, welche im Leben ſind,

*) Theol. Plat. III, c. 9—11, p. 137—139.

quillt erſt der Verſtand hervor, *) und aus dieſem die Seele. **)

α) Das Hervorgehen iſt nicht ſowohl die Nothwendigkeit des Begriffs. Das Verſinken von Allem in die Einheit bleibt jenſeits dieſer Einheit liegen; eben dieſe Negativität aber iſt ihre Erzeugung. β) Proklus unterſcheidet ſich von Plotin darin, daß er nicht das aus der Einheit unmittelbar Hervorgehende Verſtand nennt. Proklus iſt logiſcher; der Verſtand iſt ein Reicheres, jenes unmittelbar aus der Einheit Hervorgegangene hat die Beſtimmungen nicht entwickelt. Die Reihe iſt eigentlich zum Theil hübſch. Proklus unterſcheidet ſich dadurch von Plotin, daß er Platon genauer folgt, und durch ein reineres ausgebildeteres Unterſcheiden der Momente. Er ſagt, daß „zwar in der erſten Einheit Alle übereinſtimmen, allein Plotin laſſe gleich nach der Einheit," wie wir geſehen, ***) „die denkende Natur erſcheinen; allein beſſer habe ſein Lehrer" — wer es iſt, ſagt Proklus nicht; ſiehe ſeine Lebensbeſchreibung †) —, „der ihn in alle göttliche Wahrheit eingeführt, dieſe unbeſtimmte Betrachtung der Aelteren begrenzt, und dieſe unordentliche Vermengung der verſchiedenen Ordnungen zu einer gedachten Unterſcheidung gebracht, und gerathen, die Unterſcheidung der Beſtimmungen genau zu befolgen und feſtzuhalten." ††) Und in der That ſehen wir mehr Unterſcheidung und Klarheit bei Proklus, als in der plotiniſchen Trübheit; es iſt ganz richtig, daß er den *νοῦς* als das Dritte erkennt, als das Umkehrende.

Alsdann weicht Proklus von Plotin darin ab, daß er nicht das Seyn zum Princip oder rein abſtrakten Momente macht,

*) *Theol. Plat. III, c.* 13, *p.* 141.

**) *ibidem III, p.* 127; *Instit. theol. c.* 192.

***) *Siehe oben S.* 50.

†) *Oben S.* 71; cf. Theol. Plat. I, c. 11, p. 28.

††) Theol. Plat. I, c. 10, p. 21—22.

ſondern die Einheit, — oder daß er das Erſte nicht als Seyn, ſondern als Einheit beſtimmt, und das Seyn, Subſiſtiren erſt als das Dritte begreift.

Wir ſehen im Ganzen drei Sphären von einander unterſchieden, beſtimmt ſo, daß ſie die τριάς ſind; jede iſt zugleich wieder das Ganze dieſer Momente, es ſind verſchiedene Ordnungen der Erzeugung. Welche Ordnungen dieß ſind, wird ſich ſogleich ergeben. Um dieſe Ordnungen iſt es dem Proklus viel zu thun, nämlich die verſchiedenen Sphären, Potenzen in denſelben wieder aufzuzeigen.

Das Nähere ſeiner Trinität betreffend, ſo ſind nach ſeiner Beſtimmung die drei Momente derſelben das Eine, das Unendliche und die Grenze. Dieß ſind die abſtrakten Momente, die in ſeiner platoniſchen Theologie ausgeführt ſind; das Unbegrenzte und die Grenze ſind Beſtimmungen, die wir auch bei Plato geſehen haben. *) Das Erſte, Gott, iſt nun alſo die ſchon oft geſagte abſolute Einheit, für ſich unerkennbar, unaufgeſchloſſen, bloß Abſtraktum; es kann nicht erkannt werden, — als Abſtraktum: es kann nur erkannt werden, daß es ein Abſtraktum iſt, — es iſt noch nicht Thätigkeit. Dieſe Einheit iſt über dem Seyn (ὑπερούσιον, superessentiale); ihre erſte Produktion ſind die vielen Eins (ἑνάδες) der Dinge, die reinen Zahlen. Dieß ſind die denkenden Principien der Dinge, durch welche ſie an der abſoluten Einheit Theil haben; aber jedes hat an ihr nur Theil durch eine individuelle, einzelne Einheit, Eins, — die Seele aber durch die gedachten, allgemeinen Einheiten. Wie Proklus jene erſte Einheit Gott nennt, ſo nennt er dieſe vielen gedachten Einheiten Götter, aber die folgenden Momente auch ſo. Aber dieſe Götter oder Einheiten entſprechen nicht ſo der Ordnung der Dinge, daß ſo viele und ſolche Henaden oder

*) *Band II, S.* 238.

Götter ſind als Dinge; denn dieſe Einheiten verknüpfen die Dinge nur mit der abſoluten Einheit, herausgenommen aus dem Ganzen, d. h. der Vermiſchung, Syntheſis, welche die Dinge als ſolche ſind. *) Die Dinge ſelbſt ſind in ihrer ſynthetiſchen Natur Ganze (Seelen das Verbindende derſelben) —, unähnlich der erſten Einheit, und können nicht unmittelbar mit ihr vereinigt ſeyn. Die abſtrakt gedachte Vielheit iſt alſo ihre Mitte; die Vielheit iſt der abſoluten Einheit ähnlich, und iſt das, was die Einheit mit dem ganzen Univerſum verknüpft. Die reine Vielheit macht die Verſchiedenen einander gleich, und verbindet ſie daher der Einheit; die Dinge haben nur Aehnlichkeit mit der Einheit. Das Dritte iſt die Grenze, welche dieſe Henaden zuſammenhält und ihre Einheit mit der abſoluten Henade ausmacht; die Grenze ſetzt die Vielen und das Eine ſelbſt als Eines. **)

Beſſer iſt dieß durch Folgendes ausgedrückt, reiner als Gegenſatz beſtimmt. Proklus nimmt nun als dieſe Principien (Weſenheiten) die Grenze und das Unendliche und das Gemiſchte aus Plato's Philebus auf; und es ſcheinen alſo dieß die erſten Götter zu ſeyn. Aber dieſe Abſtraktionen ſind nicht angemeſſen dem Namen Götter; wir ſehen ſie auch wieder zurückgekehrt.

„Von jener erſten Grenze," dem abſoluten Eins, „haben die Dinge" (ἐξήρτηται bei Ariſtoteles, — ein Wort, das oft bei den Neuplatonikern vorkommt) „Einung, Ganzheit und Gemeinſchaft," das Princip der Individualität, „und göttliche Maaße. Hingegen alle Trennung und Fruchtbarkeit und das Hervorgehen zur Vielheit beruht auf (ὑφέστηκεν ἀπό) der erſten Unendlichkeit;" ***) das Unendliche iſt ſo die Quantität,

*) *Vergl. Unten, S.* 88.
**) *Theol. Plat. III, p.* 123 — 124.
***) ibidem III, c. 7, p. 133.

das Unbeſtimmte. Plato ſetzt das Unendliche als das Schlechte im Philebus, das Vergnügen als nicht das Wahre, weil es das Unendliche, das Unbeſtimmte, keine Vernunft, Logos in ihm iſt. *) „Wenn wir daher von dem Hervorgehen eines jeglichen Göttlichen ſprechen, ſo iſt gemeint, daß es feſt in den individuellen Eins bleibe, und nur nach der Unendlichkeit fortſchreite," der Kontinuität als Sichſelbſtproduciren, „und das Eins zugleich an ſich habe und die Vielheit, jenes vom Princip der Grenze, dieß vom Princip der Unendlichkeit. In allem Gegenſatze der göttlichen Geſchlechter gehört das Vortrefflichere der Grenze, das Schlechtere aber dem Unendlichen an. Aus dieſen beiden Principien hat Alles ſeinen Fortgang bis zum Hervortreten in's Seyn. So das Ewige" (auch ein göttliches Geſchlecht), „ſofern es das Maaß als intellektuell iſt, hat es Theil an der Grenze: ſofern es aber die Urſache der unaufhörlichen Kraft nach dem Seyn, — an der Unendlichkeit. So der Verſtand, inſofern er die Muſtermaaße (παραδειγματικὰ μέτρα) an ihm hat, iſt er ein Erzeugniß der Grenze; ſofern er ewig Alles producirt (παράγει), hat er unvermindernde Kraft der Unendlichkeit." **)

Die Hauptſache ſind aber die Grundbeſtimmungen des πέρας, ἄπειρον und μικτόν. Der letzte Ausdruck, ein platoniſcher Ausdruck, iſt nicht ſehr paſſend, iſt ſchlecht, da die Miſchung zunächſt nur eine äußerliche Verbindung ausdrückt, da hier doch das Konkrete und noch mehr das Subjektive ſeyn ſollte; das Dritte iſt auch hier die Einheit Beider. Dieſe abſtrakten Grundbeſtimmungen ſind aber ſo bei ihm, daß ſie nur als Momente, als Elemente eines Ganzen betrachtet werden, welches die τριάς iſt: aber ſo, daß jedes der einzelnen Drei

*) *Siehe Band II, S.* 238—240.
**) Theol. Plat. III, c. 7, p. 133—134.

ſelbſt eine ſolche ganze *τριάς* iſt, aber unter einer dieſer beſonderen Formen, — Eine Dreieinigkeit und drei Dreieinigkeiten. Das *πέρας* und *ἄπειρον* ſind vor der *οὐσία* und wieder in derſelben. *)

„Das erſte Seyn (*τὸ πρώτως ὄν*) iſt das Gemiſchte," die Einheit der Trias mit ſich ſelbſt; „es iſt das Seyn ebenſo wohl des Lebens, als des Verſtandes. 1) Das Erſte der Vermiſchten iſt das Erſte alles Seyenden." Es ſind noch zwei andere Ordnungen: „2) das Leben, 3) der Geiſt. Alles iſt mithin triadiſch," da jedes von dieſen Unterſchiedenen die *τριάς* in ſich ſelbſt iſt. „Dieſe drei Triaden beſtimmen ſich nun" näher „als abſolutes Seyn (*οὐσία*), Leben und Geiſt; ſo iſt es geiſtig, im Gedanken zu faſſen." Nur die intelligible Welt iſt das Wahrhafte, ſie enthält ſelbſt drei Ordnungen; dieſe Trias von Triaden aber macht die wahre, die intelligible Welt aus. — Hierhin bringt Proklus nun die Formen der alten Mythologie. Denn die unterſchiedenen *ἑνάδες* nennt er Götter; der Gott als ſolcher aber iſt die *οὐσία*, aus der die beſonderen Götter ausfließen. Es bleibt aber immer ein Zwang, die Mythologie in der Beſtimmtheit des Begriffs darzuſtellen. — Ihr Verhältniß iſt ſo zu faſſen: „Dieſe Drei ſind aber ſelbſt weſentlich (*οὐσιωδῶς*, essentialiter) in dem Seyenden (*ἐν τῷ ὄντι*) enthalten;" ſie ſind in der erſten Subſtanz zu faſſen, jede von dieſen drei Triaden enthält die anderen in ſich. „Denn darin iſt die Subſtanz, das Leben, und der *νοῦς* und **) die Spitze des Seyenden" (*ἀκρότης τῶν ὄντων*, summitas). Das iſt das Selbſtiſche, Fürſichſeyende, Subjektive, der Punkt der individuellen Einheit. „Das mit dem Gedanken aufgefaßte Leben iſt das mittlere Centrum des Seyenden (*τοῦ ὄντος*) ſelbſt.

*) Theol. Plat. III, c. 10, p. 138 — 139.

**) Es wäre die Frage, ob nicht das *καὶ* auszulaſſen wäre, ſo daß *νοῦς* hieße *ἡ ἀκρότης τῶν ὄντων*. S. p. 139 — 140; *Unten, S. 87.*

Der Verſtand (νοῦς) aber iſt die Grenze (τὸ πέρας, finis) des Seyenden, und er iſt gedachtes Denken (ὁ νοητὸς νοῦς); denn im Gedachten iſt der νοῦς, und im νοῦς das Gedachte. Aber daſelbſt" — Wo? In der οὐσία? Im Erſten, oder beſſer ἐν τῷ νοητῷ — „iſt der νοῦς auf gedachte Weiſe (νοητῶς, mentaliter), in dem νοῦς iſt das Gedachte auf denkende Weiſe (νοερῶς, intellectualiter). Die Eſſenz (οὐσία) iſt das Bleibende (τὸ μόνιμον) des Seyenden, und das, was mit den erſten Principien verwoben iſt (ταῖς πρωτίσταις ἀρχαῖς συνυφαινόμενον), und aus dem Einen nicht herausgeht (ἀνεκφοίτητον)." Das Zweite, in konkreter Beſtimmung, „das Leben iſt aber dann das, was aus den Principien hervorgeht, und mit der unendlichen Möglichkeit (δυνάμει) mitgeboren iſt (συμφυόμενον);" es iſt ſelbſt die ganze Totalität in der Beſtimmtheit der Unendlichkeit, in der Form des Unbeſtimmten, ſo daß es ein Mannigfaltiges iſt. „Der Verſtand aber iſt die Grenze" (Individualität), „welche wieder" (das Leben) „zu den Principien zurückführt (ἐπιστρέφον), und" (es immer) „dem Princip" (der οὐσία) „gemäß macht, *) und einen intellektuellen Kreis vollbringt." Die Grenze iſt das Anſich, das Abſtrakte, — der νοῦς. Er iſt aber ſelbſt unter dreierlei Formen in der erſten Ordnung; dieſe drei Formen machen ſelbſt die drei Ordnungen aus. „Da er **) nun ein Dreifaches in ſich iſt, Theils das Subſtantielle (οὐσιωδῶς) in ſich ſelbſt, Theils lebendig, Theils das Intellektuelle ((νοεροῦ), Alles aber ſubſtantiell (essentialiter) in ihm enthalten iſt: ſo iſt er das Erſte der Seyenden, das aus den Erſten Principien Geeinte." Erſt das iſt das Reale; ſehr gut! „Ich heiße es die οὐσία. Denn die αὐτοουσία iſt alles Seyns

*) „Der νοῦς aber iſt das Zurückführende zu den Principien und die Grenze" — Ob Nominativ oder Akkuſativ? — „aneignend dem Princip und einen Kreis bildend."

**) Dieſer Kreis oder der νοῦς? Im Griechiſchen ſteht kein Subjekt.

Spitze, und wie die Monas von Allen;" das Erſte, die οὐσία heißt auch αὐτοουσία, — ſie iſt der νοῦς. „Der Verſtand (νοῦς) ſelbſt iſt das Erkennende (τὸ γνωστικόν)," Individuelle, „das Leben aber das Denken" in Bewegung (νόησις); „das Seyn ſelbſt iſt das Gedachte (τὸ νοητόν). Wenn nun das ganze Seyende (πᾶν τὸ ὄν) gemiſcht iſt, das Selbſtſeyn (τὸ αὐτοόν) aber die οὐσία iſt: ſo iſt die οὐσία, die aus den drei Principien iſt (ὑφισταμένη), das Gemiſchte." *)

„Das Gemiſchte iſt nun alſo gedachte Subſtanz (οὐσία τοίνυν ἐστὶ νοητὴ τὸ μικτόν); ſie iſt von Gott, von dem auch das Unendliche und die Grenze. So ſind vier Momente, das Gemiſchte das Vierte." Das Erſte iſt die Monas, das abſolut Eine; dann die Vielen, die ſelbſt Henaden ſind, ſie ſind das ἄπειρον Plato's; das Dritte iſt die Grenze überhaupt. Das Eine iſt das ſchlechthin Durchdringende, bei ſich Bleibende. Wenn dieſe gleich ſchon drei ausmachen, ſo fügt Proklus noch ein Viertes hinzu, welches Einheit des ἄπειρον und πέρας (Maaß, Ziel, Grenze) iſt. Hier hat er platoniſche Ausdrücke (im Werke εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν); er führt immer Sokrates an. Das eigentlich Dritte iſt μικτόν, das iſt nicht eigentliche Vermiſchung. Für das Konkrete, die Einheit der Entgegengeſetzten, gebraucht Proklus nach Plato den Ausdruck des Gemiſchten. Dieſes Dritte, als Einheit des Unbegrenzten und Begrenzten, iſt das Vierte; oder indem das Eine das Allumfaſſende iſt, ſo kommt es nicht als Moment vor. Die Einheit nun der Momente des πέρας und ἄπειρον iſt Subſtanz, πρωτίστη οὐσία: das iſt das Erſte alles Seyenden. „Dieſes Geeinte iſt nicht nur aus jenen Principien, die nach dem Eins ſind; ſondern es geht auch aus ihnen hervor, und iſt triadiſch." **)

*) Theol. Plat. III, c. 9, p. 135.

**) ibidem p. 136: ... οὐχ ἔστιν ἐκ τῶν μετὰ τὸ ἓν ἀρχῶν μόνον, πρόεισι δὲ καὶ ἐκ τούτων, καὶ ἔστι τριαδικόν.

Alles iſt Dreieinigkeit; jenes ſind die drei Momente der abſtrakten Dreieinigkeit, in ihr iſt Alles an ſich enthalten.

„Dieß iſt nun die Natur alles Seyenden, eine Monade vieler Möglichkeiten, ein erfülltes Weſen, Eins das Vieles iſt.“ *) — „Es hat die Dreieinigkeit der Schönheit, der Wahrheit und der Symmetrie in ſich“ (wie er dieſe drei Triaden auch nennt, nach Plato): „Die Schönheit zur Ordnung, die Wahrheit zur Reinheit, die Symmetrie zur Einheit der Verbundenen. Die Symmetrie iſt Urſache, daß das Seyende Einheit iſt; die Wahrheit, daß es das Seyn iſt (die Eſſenz hat); die Schönheit, daß es ein Gedachtes iſt.“ **) — Proklus zeigt, daß die erſte Trias Alles in ſich enthält, und daß die beiden anderen Ordnungen auch dieſe Triaden in ſich ſind; jede Triade iſt alſo daſſelbe in Einer der drei Formen geſetzt, die die erſte Trias ausmachen.

a. „Dieß iſt nun die erſte Trias alles Gedachten: Die Grenze, das Unendliche und das Gemiſchte.“ Die erſte Triade iſt die Einheit dieſer drei Beſtimmtheiten als ſolcher, die reine Weſenheit, der erſte Diakosmos, der erſte Gott, die erſte Ordnung des Göttlichen. Dieß iſt alſo das Eine; dieß Eine, dieſe *οὐσία* iſt als konkretes Eins ſelbſt die Einheit des Unendlichen und der Grenze. Und „die Grenze“ (das *πέρας*, welches konkreter *νοῦς* iſt) „iſt der Gott, bis zur denkenden Spitze hervorgehend aus dem unmittheilbaren und erſten Gott, Alles meſſend und beſtimmend, und alles Väterliche und Zuſammenhaltende und das unbefleckte Geſchlecht der Götter in ſich aufnehmend.“ Die erſte Ordnung iſt die *οὐσία*, in der dieſe Elemente eingeſchloſſen ſind ohne Entwickelung, feſt im *πέρας* zuſammengehalten, im Spröden, — ſofern das Unaufgeſchloſſene. Die Spitze vom Erſten iſt die *οὐσία*. „Das Unendliche aber“ (die Quantität)

*) *Theol. Plat. III, c.* 9, *p.* 137.
**) *ibidem, c.* 11, *p.* 139 *et* 140.

„iſt die unerſchöpfliche Möglichkeit dieſes Gottes, das, was alle Ausgeburt, Ordnungen erſcheinen macht und die ganze Unendlichkeit, ſowohl die vorweſentliche, als die ſubſtantielle und bis zur letzten Materie. Das Gemiſchte iſt aber die erſte und höchſte Anordnung (διάκοσμος) der Götter, und die verborgen Alles in ſich zuſammenhält, nach der gedachten, Alles in ſich begreifenden Trias erfüllt, von allem Seyenden die Urſache in einfacher Weiſe umfaſſend, und in den erſten Gedachten" — nicht intelligiblen Dingen, als ob eine Art von Dingen intelligible Dinge, und es dann noch andere Dinge gäbe; ſolche Unterſcheidungen und Beſtimmungen kommen nicht vor — „die Spitze" (Selbſt, Individualität, Fürſichſeyn), „die den Ganzen entnommen iſt," — heißt dieß: die nicht abſtrakt iſt? — „befeſtigend."*) Sie iſt die Spitze des Denkens und weſentlich ebenſo Umkehren, wie dieß auch bei Plotin vorkommt. Und dieß Erſte erzeugt in ſeiner Spitze die zweite Ordnung; die zweite Ordnung iſt im Ganzen das Leben, und ſeine Spitze der νοῦς. Dieſes Zweite iſt in der Beſtimmung der δυάς oder des ἄπειρον. Bei dieſem Fortgange bricht Proklus in Begeiſterung, bachantiſchen Enthuſiasmus aus, indem er ſagt:

b. „Nach dieſer erſten Trias, die in der Einheit bleibt, der Einheit geeint iſt, laßt uns nun die z w e i t e in Hymnen prei-

*) Theol. Plat. III, c. 12, p. 140: τοιαύτη μὲν οὖν . . . τῶν νοητῶν ἡ πρωτίστη τριὰς, πέρας, ἄπειρον, μικτόν. ὧν τὸ μὲν πέρας ἐστὶ θ ε ὸ ς ἐπ᾽ ἄκρῳ νοητῷ προελθὼν ἀπὸ τοῦ ἀμεθέκτου καὶ πρωτίστου θ ε ο ῦ, πάντα μετρῶν καὶ ἀφορίζων, καὶ πᾶν τὸ πατρικὸν καὶ συνεκτικὸν καὶ ἄχραντον τῶν θεῶν γένος ὑφιστάς. τὸ δὲ ἄπειρον δύναμις ἀνέκλειπτος τοῦ θεοῦ τούτου, πάσας τὰς γεννητικὰς διακοσμήσεις ἐκφαίνουσα, καὶ πᾶσαν τὴν ἀπειρίαν τήν τε προούσιον καὶ τὴν οὐσιώδη καὶ μέχρι τῆς ἐσχάτης ὕλης. τὸ δὲ μικτὸν ὁ πρώτιστος καὶ ὑψηλότατος διάκοσμος τῶν θεῶν, καὶ κρυφίως τὰ πάντα συνειληφὼς, κατὰ τριάδα μὲν νοητὴν συνεκτικὴν συμπληρούμενος, παντὸς δὲ τοῦ ὄντος τὴν αἰτίαν ἑνιαίως περιέχων, καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς τοῖς πρωτίστοις ἀκρότητα καὶ τῶν ὅλων ἐξῃρημένην ἱδρυσάμενος.

ſen (ὑμνήσωμεν), die von dieſer ausgeht, und durch das Allogiſche von der, die vor ihr iſt, ausgefüllt iſt. Wie die erſte Einheit (ἑνάς) die Spitze des Seyns erzeugt, ſo erzeugt die mittlere Einheit das mittlere Seyn; denn ſie iſt ebenſo erzeugend und in ſich haltend.“ In der zweiten Ordnung treten wieder, wie vorhin, drei Momente ein. „Hier iſt die Grundlage die οὐσία, die die Einheit (Endung) der erſten Trias war; die οὐσία iſt hier das Erſte. Das Zweite, was dort das Unendliche war, iſt hier δύναμις. Und die Einheit dieſer beiden iſt das Leben (ζωή),“ das Centrum, was der ganzen Ordnung die Beſtimmtheit überhaupt giebt. „Das zweite Seyn iſt das gedachte Leben. In dem Extrem νοῦς haben die Seyenden ihre Grundlage (ὑπόστασιν). Die zweite Ordnung iſt eine Trias, analog der erſten; denn ein Gott iſt die zweite gleichfalls.“ — Das Verhältniß dieſer Dreiheiten iſt dieſes. „Indem die erſte Trias Alles iſt, aber intellektuell (νοητῶς) und unmittelbar aus dem Einen (ἑνιαίως) und in der Grenze bleibend (περατοειδῶς): ſo iſt die zweite Alles, aber lebendig und im Princip der Unendlichkeit (ζωτικῶς καὶ ἀπειροειδῶς); wie die dritte nach der Weiſe des Gemiſchten hervorgegangen iſt. Die Grenze beſtimmt die erſte Dreieinigkeit, *) das Unbegrenzte die zweite, das Konkrete die dritte. Jede Beſtimmtheit der Einheit, eine neben die andere geſtellt, explicirt auch die intelligible Ordnung der Götter. Jede enthält alle drei Momente unter ſich, und jede iſt dieſe Dreiheit unter einem dieſer Momente geſetzt.“ **) Und dieſe drei Ordnungen ſind die höchſten Götter; ſpäter kommen vierlei Götter vor. ***)

c. „Die dritte (Subſtanz) ſtellt den gedachten νοῦς um ſich herum (ὑφίστησι περὶ αὐτήν);“ die dritte Trias iſt der

*) Vielmehr die dritte.
**) Theol. Plat. III, c. 13, p. 141 — 142.
***) *Proclus: in Timaeum, p.* 291, 299.

νοῦς ſelbſt. „Sie ſtellt die mittlere zwiſchen ſich und die abſolute Subſtanz, und erfüllt den gedachten νοῦς mit der göttlichen Einheit; durch die mittlere erfüllt ſie das Seyn, und wendet es zu ſich. Dieſes Dritte iſt nicht durch eine Urſache, wie das erſte Seyn, noch offenbart es (προφαῖνον) das All, wie die zweite: ſondern iſt als Aktus und äußernd (ἐκφανῶς), — die abſolute Grenze. Die erſte Trias“ (dieſer konkrete Gott) „bleibt verborgen in der Grenze ſelbſt“ — die Grenze iſt die negative Einheit, die Subjektivität überhaupt — „und hat alles Beſtehen“ (Seyn) „des Intellektuellen in ihr fixirt.“ Das Intellektuelle iſt und hat ſein Seyn in dieſem Einen, in dieſer οὐσία. „Die zweite iſt ebenſo bleibend, und ſchreitet zugleich vorwärts;“ das Lebendige ſcheint, iſt aber darin zur Einheit zurückgeführt. „Die dritte“ (das Denken als ſolches) „nach dem Fortſchreiten wendet und kehrt die intelligible Grenze zum Anfang, und dreht die Ordnung in ſich ſelbſt zurück; denn der Verſtand iſt das Zurücklenken und das dem Gedachten“ (der Einheit) „gemäß Machen. Und dieß Alles iſt Ein Denken (Eine Idee): das Beharren, das Vorſchreiten (προϊέναι) und das Umkehren (ἐπιστρέφειν).“ Jedes iſt Totalität für ſich, aber alle Drei werden in Eins zurückgeführt. Im νοῦς ſind die zwei erſten Triaden ſelbſt nur Momente; der Geiſt aber iſt, die Totalität der beiden erſten in ſich zu faſſen. „Dieſe drei Dreieinigkeiten verkündigen nun auf eine myſtiſche Weiſe die völlig unerkannte (erkenntnißloſe) Urſache des erſten und unmitgetheilten (ἀμεθέκτου) Gottes,“ der das Princip der erſten Einheit iſt, in den Drei aber manifeſtirt wird: „Die eine ſeine unausſprechliche Einheit, die andere“ (das Leben) „den Ueberfluß (Ueberſchuß) aller Kräfte“ und das Ausleuchten deſſelben, „die dritte aber die vollkommene Ausgeburt des Seyns, der Weſen überhaupt.“ *)

*) Theol. Plat. III, c. 14, p. 143.

Das Myſtiſche iſt, daß dieſe Unterſchiede, die als Totalitäten, als Götter beſtimmt ſind, als Eins gefaßt werden.*) Der *νοῦς* iſt dreifach: *οὐσιωδῶς*, *ζωτικῶς* und *νοερῶς*.**) „In einer Ordnung iſt das Konkrete ſelbſt die Eſſenz, in einer anderen iſt es das Leben, in der dritten der gedachte Gedanke." Die erſte Subſtanz iſt der *νοῦς* als Gedachtes, was Objekt wird: ſprechen wir vom Verſtand, Denken, ſo iſt er ein Seyendes; er iſt auch Moment. Zweitens das Leben iſt der gedachte und denkende: der dritte iſt der denkende Gedanke. Dieſe nennt er auch die drei Götter; — die *οὐσία* nennt er auch *Ἑστία*, das Feſte, Grundlage.***) — „Die erſte Dreieinigkeit iſt der gedachte Gott (*θεὸς νοητός*): die zweite der gedachte und denkende (*θεὸς νοητὸς καὶ νοερός*)," thätige: „die dritte der" reine, „denkende Gott (*θεὸς νοερός*)," der in ſich dieſe Rückkehr, Umkehr zur Einheit iſt, in der als Rückkehr alles Dreies enthalten iſt. „Gott iſt das Ganze in ihm." †) Dieſe drei ſind auch ſchlechthin das abſolut Eine; und dieß macht dann einen abſoluten konkreten Gott aus.

„Gott erkennt ungetheilt das Getheilte, zeitlos das Zeitliche, das nicht Nothwendige nothwendig, das Veränderliche unveränderlich, und überhaupt alle Dinge vortrefflicher (*κρειττόνως*), als nach ihrer Ordnung." ††) — „Deſſen die Gedanken ſind, deſſen ſind auch die Subſtanzen, indem der Gedanke eines Jeden daſſelbe mit dem Seyn eines Jeden; und Jeder iſt Beides, der

---

*) Bei den Neuplatonikern kommt überhaupt der Ausdruck „myſtiſch" oft vor; cf. Theol. Plat. III, c. 7, p. 131: *πάλιν δὴ οὖν ἡμῖν ἐπαναληπτέον τὴν περὶ τοῦ ἑνὸς μυσταγωγίαν* (wie wir ſagen würden: „ſpekulative Betrachtung"). Myſtagogie iſt eben dieſe ſpekulative Philoſophie, dieſes Seyn im Denken, Selbſtgenuß, Anſchauung.

**) *S. Oben, S.* 85.

***) *Theol. Plat. VI, c.* 22, *p.* 403.

†) ibidem III, c. 14, p. 144.

††) Institut. theol. c. 124, p. 467.

Gedanke und das Seyn" u. ſ. w. *) — Dieß ſind die Hauptbeſtimmungen in der Theologie des Proklus; und es bleibt uns nur noch übrig, einiges Aeußerliche anzuführen.

Die Einzelnheit des Bewußtſeyns iſt zum Theil in der Form einer Wirklichkeit Magie und Theurgie; die Theurgie kommt bei den Neuplatonikern und bei Proklus oft vor, es heißt einen Gott machen. Und das Theurgiſche wird ſo vorgeſtellt in Beziehung auf die heidniſchen Götterbilder: „Die erſten und vorzüglichſten Namen der Götter, muß man annehmen, gründen ſich in den Göttern ſelbſt (ἐν αὐτοῖς ἱδρύσθαι τοῖς θεοῖς). Das göttliche Denken (νοῦς) macht (δημιουργεῖ) von ſeinen Gedanken Namen, und zeigt die (letzten) Bilder der Götter; jeder Name zeugt gleichſam ein Bild (ἄγαλμα) eines Gottes. Wie die Theurgie nun durch gewiſſe Symbole die neidloſe Güte Gottes zum Leuchten (ἔλλαμψιν) der Bildniſſe der Künſtler hervorruft (προκαλεῖται): ſo die Gedankenwiſſenſchaft durch Zuſammenſetzungen und Trennungen der Töne macht ſcheinen (ἐμφαίνει) die verborgene Weſenheit (οὐσία) Gottes." **) So zeigen die Bildſäulen, Gemälde der Künſtler das innere ſpekulative Denken, das Erfülltſeyn vom Göttlichen, das ſich zur Aeußerlichkeit bringt. So wird auch das Einweihen von Bildern vorgeſtellt. Es iſt damit der Zuſammenhang ausgeſprochen, daß die Neuplatoniker noch das Mythiſche beſeelt haben mit dem Göttlichen ſelbſt: ſo daß in den Bildern u. ſ. f. die göttliche Kraft vorhanden iſt. — Ich habe an dieß Moment nur erinnern wollen, weil es in dieſer Zeit eine große Rolle ſpielt.

---

*) Institut. theol. c. 170, p. 486: *ὧν (γὰρ) αἱ νοήσεις αἱ αὐταὶ καὶ οὐσίαι, εἴπερ ἡ νόησις ἡ ἑκάστου κ. τ. λ.*

**) *Theol. Platon. I, c. 29, p. 69—70.*

5. Nachfolger des Proklus.

Proklus iſt die Spitze der neuplatoniſchen Philoſophie; dieſes Philoſophiren zieht ſich nun weit hinein in ſpäte Zeiten, ſelbſt durch das ganze Mittelalter. Proklus hatte noch mehrere Nachfolger auf dem Lehrſtuhl zu Athen, *Marinus*, ſeinen Lebensbeſchreiber, dann *Iſidorus* von Gaza, endlich *Damascius*. Von dem Letzten ſind auch noch ſehr intereſſante Schriften da. *) Er war der letzte Lehrer der neuplatoniſchen Philoſophie in der Akademie. Denn 529 n. Chr. Geb. ließ Kaiſer Juſtinian dieſe Schule ſchließen, und trieb alle heidniſchen Philoſophen aus ſeinem Reiche. **) Unter ihnen befand ſich auch Simplicius, ein berühmter Kommentator des Ariſtoteles, von deſſen Kommentaren mehrere gar noch nicht gedruckt ſind. Sie ſuchten und fanden Schutz und Freiheit in Perſien unter Kosroes. Nach einiger Zeit durften ſie zwar auch wieder in's römiſche Reich zurückkehren, konnten aber keine Schule zu Athen mehr bilden; und die heidniſche Philoſophie ging ſo auch in ihrer äußerlichen Exiſtenz zu Grunde. ***) Eunapius handelt von dieſer letzten Zeit; und Couſin hat ſie in einer kleinen Schrift behandelt. Obgleich dieſes äußerlich aufgehört hat, ſo haben ſich die neuplatoniſchen Ideen, beſonders die Philoſophie des Proklus, doch noch lange in der Kirche feſtgeſetzt und erhalten; und wir werden ſpäterhin noch mehrmals darauf zurückweiſen. Die älteren, reineren, myſtiſchen Scholaſtiker haben daſſelbe, was wir bei Proklus ſahen; und bis auf die ſpäteren Zeiten auch in der katholiſchen Kirche, wenn myſtiſch tief von Gott geſprochen wird, ſo ſind dieß neuplatoniſche Vorſtellungen.

---

*) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p.* 350.

**) *Joan. Malala: Hist. chron. P. II, p.* 187; *Nic. Alemannus ad Procopii anecdot. c.* 26, *p.* 377.

***) *Brucker. l. l. p.* 347.

Dieß ſind einige Proben oder vielleicht das Beſte der neuplatoniſchen Philoſophie; in ihr hat ſich die Welt des Gedankens gleichſam konſolidirt. Nicht als ob ſie neben einer ſinnlichen Welt auch Gedanken gehabt hätten; ſondern die ſinnliche Welt iſt verſchwunden, und das Ganze in den Geiſt erhoben, und dieß Ganze Gott und ſein Leben in ihm genannt.

Hier ſtehen wir an einer großen Umkehrung. Damit iſt nun die erſte Periode, die der griechiſchen Philoſophie, geſchloſſen. Das griechiſche Princip iſt Freiheit als Schönheit, Verſöhnung in der Phantaſie, natürliches freies Verſöhntſeyn unmittelbar realiſirt, ſinnliche Idee in ſinnlicher Geſtalt. Durch die Philoſophie will ſich der Gedanke dem Sinnlichen entreißen; ſie iſt Ausbildung des Gedankens zur Totalität jenſeits des Sinnlichen und der Phantaſie. Es iſt darin dieſer einfache Fortgang; die Geſichtspunkte, die wir hatten, ſind in kurzer Ueberſicht die. Zuerſt ſahen wir das Abſtrakte in natürlicher Form; dann den abſtrakten Gedanken in ſeiner Unmittelbarkeit: ſo das Eine, das Seyn. Das ſind reine Gedanken, der Gedanke iſt nicht als Gedanke aufgefaßt; ſie ſind für uns Gedanken, allgemeine Gedanken, das Bewußtſeyn des Gedankens fehlt. Sokrates iſt die zweite Stufe, die Stufe des Selbſt, des Gedankens als Selbſt; das Abſolute iſt das Denken ſelbſt, *νοῦς*. Der Inhalt iſt nicht nur beſtimmt, Seyn, Atom, ſondern konkret, in ſich beſtimmtes, ſubjektives Denken; er iſt aber nur an ſich konkret. Drittens wird dieſes wieder als konkret gewußt; bis dahin ging die griechiſche Philoſophie.

Das Selbſt iſt die einfachſte Form des Konkreten, das Selbſt iſt inhaltslos; inſofern es beſtimmt iſt, wird es konkret: ſo Sokrates, die platoniſche Idee. Dieſer Inhalt iſt aber nur an ſich konkret, er wird noch nicht als konkret gewußt. Plato, vom Gegebenen anfangend, nimmt den beſtimmteren Inhalt aus demſelben, der Anſchauung. Ariſtoteles hat die höchſte Idee, das

Denken des Denkens, ſteht in der oberſten Spitze; außer ihr iſt die Welt, der Inhalt. Das Konkrete iſt mannigfaltig Konkretes, es ſoll zur Einheit zurückgeführt werden; das Selbſt iſt die letzte, einfache Einheit des Konkreten. Oder umgekehrt, das Abſtrakte, das Princip ſoll Inhalt gewinnen; ſo ſahen wir die Syſteme des Dogmatismus entſtehen. Jenes Denken des Denkens iſt im Stoicismus als Princip aller Welt; es iſt Verſuch, Aufgabe, ſie als Denken zu faſſen. Der Skepticismus vernichtet allen ſolchen Inhalt; er iſt Selbſtbewußtſeyn, Denken in ſeiner reinen Einſamkeit mit ſich, die Reflexion auf jenes Vorausſetzen und Anfangen von Vorausſetzungen.

Drittens wird das Abſolute als Konkretes gewußt. Im Syſtem iſt nur Sollen vorhanden, Beziehung des Unterſchiedes auf die Einheit; die Identität kommt nicht zu Stande, es iſt nur innere Forderung. Zuletzt, in der neuplatoniſchen Schule, wird das Abſolute alſo als konkret gewußt, die Idee in ihrer ganz konkreten Beſtimmung als Dreieinigkeit, Dreiheit von Dreiheiten, ſo daß dieſe immer noch weiter emaniren. Jedes iſt aber ein Dreieiniges in ſich, ſo daß die abſtrakten Momente dieſer Trias ſelbſt auch gefaßt ſind als Totalität. Als wahr gilt nur ein Solches, das ſich manifeſtirt und darin ſich als das Eine erhält. Die Alexandriner ſind konkrete Totalität an ſich; ſie haben die Natur des Geiſtes aufgefaßt Sie ſind aber nicht α) ausgegangen von unendlicher Subjektivität, der Tiefe, dem abſoluten Bruch: haben nicht β) die abſolute (abſtrakte) Freiheit, das Ich, den unendlichen Werth des Subjekts.

Dieß iſt nicht ſo ein Einfall der Philoſophie, ſondern ein Ruck des Menſchengeiſtes, der Welt, des Weltgeiſtes. Die Offenbarung Gottes iſt nicht als ihm von einem Fremden geſchehen. Was wir ſo trocken, abſtrakt hier betrachten, iſt konkret. Solches Zeug, ſagt man, die Abſtraktionen, die wir betrachten, wenn wir ſo in unſerem Kabinet die Philoſophen ſich zanken

und ſtreiten laſſen, und es ſo oder ſo ausmachen, ſind Wort-Abſtraktionen. — Nein! Nein! Es ſind Thaten des Weltgeiſtes, meine Herren, und darum des Schickſals. Die Philoſophen ſind dabei dem Herrn näher, als die ſich nähren von den Broſamen des Geiſtes; ſie leſen, oder ſchreiben dieſe Kabinetsordres gleich im Original: ſie ſind gehalten, dieſe mitzuſchreiben. Die Philoſophen ſind die μύσται, die beim Ruck im innerſten Heiligthum mit und dabei geweſen; die Anderen haben ihr beſonderes Intereſſe: dieſe Herrſchaft, dieſen Reichthum, dieß Mädchen. — Wozu der Weltgeiſt 100 und 1000 Jahre braucht, das machen wir ſchneller, weil wir den Vortheil haben, daß es eine Vergangenheit, und in der Abſtraktion geſchieht.

Der

Geſchichte der Philoſophie

zweiter Theil.

Philoſophie des Mittelalters.

Digitized by Google

Die erſte Periode umfaßte 1000 Jahre, von Thales 550 vor Chr. Geb. bis Proklus, der 485 nach Chr. Geb. ſtarb und bis zum Untergang der äußeren Etabliſſements der heidniſchen Philoſophie 529 nach Chr. Geb. Die zweite Periode reicht bis in das 16. Jahrhundert, und umfaßt ſo wieder 1000 Jahre, über welche wir wegzukommen Siebenmeilenſtiefel anlegen wollen.

Bisher fiel die Philoſophie innerhalb der griechiſchen (heidniſchen) Religion. Von jetzt an (in dieſer Periode) hat die Philoſophie ihre Stelle in der chriſtlichen Welt; Araber und Juden ſind nur äußerlich, geſchichtlich zu bemerken. Es iſt eine neue Religion in der Welt aufgekommen, das Chriſtenthum. Mit der Idee deſſelben ſind wir durch die neuplatoniſche Philoſophie ganz in Bekanntſchaft getreten. Denn ſie hat zu ihrem weſentlichen Princip, daß das Abſolute, Gott der Geiſt iſt, daß er nicht eine bloße Vorſtellung überhaupt iſt, ſondern daß Gott als Geiſt auf konkrete Weiſe beſtimmt wird. Nur das Konkrete iſt das Wahre, das Abſtrakte iſt nicht das Wahre; obgleich es auch Denken iſt, ſo muß es doch, um wahr zu ſeyn, in ſich ſelbſt konkret ſeyn: und dieß iſt denn erſt das Abſolute, der an- undfürſichſeyende Geiſt.

Dieß Konkrete haben wir ſchon geſehen. Die nähere Geſtalt deſſelben in der chriſtlichen Religion iſt, daß den Menſchen in's Bewußtſeyn gekommen, offenbar geworden iſt, was Gott iſt, — in näherer Beſtimmung zum Bewußtſeyn gekommen iſt die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur: α) Das Anſichſeyn die-

ſer Einheit, β) in der Wirklichkeit der Kultus. Die Spitze der Subjektivität iſt vertraut mit der Vorſtellung. Der Kultus, das chriſtliche Leben, iſt, daß das Individuum, das Subjekt ſelbſt in Anſpruch genommen wird, gewürdigt wird, für ſich zu dieſer Einheit zu gelangen, ſich ſelbſt zu würdigen, daß der Geiſt Gottes, die Gnade, wie es genannt wird, in ihm wohne. Und die Lehre von der Verſöhnung iſt, daß Gott gewußt wird als ſich verſöhnend mit der Welt; „Daß er ſich verſöhnt," heißt, wie wir bei der neuplatoniſchen Philoſophie geſehen haben, daß er ſich beſondert, nicht abſtrakt bleibt: und zum Beſonderen gehört nicht bloß die äußerliche Natur, ſondern die Welt, beſonders die menſchliche Individualität. Das Intereſſe des Subjekts ſelbſt wird mit hineingezogen, ſpielt hier die weſentliche Rolle: daß Gott realiſirt ſey und ſich realiſire im Bewußtſeyn der Individuen, die an ſich geiſtig ſind; wozu gehört, daß dieſe, weil ſie Geiſt und frei an ſich ſind, durch den Proceß an ihnen ſelbſt dieſe Verſöhnung vollbringen, daß ſie das, was ſie ſind, Geiſt, frei an ſich, zu ihrer Freiheit verwirklichen, — d. h. daß ſie zu dem Bewußtſeyn des Himmels auf Erden, der Erhebung des Menſchen gelangen. Die Intellektual-Welt iſt nicht jenſeits, ſondern das ſogenannte Endliche ein Element darin; es iſt nicht ein Hüben und Drüben. Das Konkrete in Anſehung Gottes, der abſoluten Idee, iſt: das Weltliche, das Andere in Gott ſehen, es als an ſich göttlich wiſſen, göttlich machen, — auf geiſtige Weiſe, d. h. nicht auf unmittelbare Weiſe. In den älteren Religionen iſt das Göttliche auch vereint mit dem Natürlichen, dem Menſchlichen: aber nicht verſöhnt, ſondern nur auf natürliche Weiſe. Die Einheit Gottes mit dem Natürlichen, mit dem Menſchen, iſt da eine unmittelbare und ſo geiſtloſe Einheit, eben weil ſie nur natürlich iſt. Der Geiſt iſt nicht natürlich, er iſt nur das, wozu er ſich macht; die nicht hervorgebrachte, natürliche Einheit iſt die geiſtloſe, der Proceß in ſich dieſe Einheit hervorzubringen dagegen iſt die geiſtige. Zu dieſer

gehört die Negation des Natürlichen, weil es nur das Unmittelbare, das Geiſtloſe iſt. Das Fleiſch, das Natürliche iſt das, was nicht ſeyn ſoll; die Natürlichkeit iſt das, worin der Menſch nicht bleiben ſoll. Die Natur iſt böſe von Hauſe aus, der Menſch iſt an ſich das Ebenbild Gottes, in der Exiſtenz nur iſt er natürlich; und das, was an ſich iſt, ſoll hervorgebracht werden. Die erſte Natürlichkeit ſoll aufgehoben werden. Dieß iſt die Idee des Chriſtenthums überhaupt.

Um die Idee des Chriſtenthums zu faſſen, anzuwenden, muß man nun die philoſophiſche Idee für ſich erkannt haben. Von dieſer Idee haben wir ſchon geſprochen; aber es iſt noch nicht bewieſen, was das Wahrhafte iſt. Ungeachtet ihrer tiefen und wahren Spekulation hatten die Neuplatoniker doch ihre Lehre, daß die Dreieinigkeit das Wahre iſt, noch nicht bewieſen; und es fehlte ihr die Form der innerlichen Nothwendigkeit. Man muß zu dem Bewußtſeyn gekommen ſeyn, daß dieß allein das Wahrhafte iſt. Die Neuplatoniker ſangen an von dem Einen, das ſich ſelbſt beſtimmt, das ſich Maaß ſetzt, woraus das Beſtimmte hervorgeht; dieß iſt aber ſelbſt eine unmittelbare Weiſe, und es macht das Ermüdende bei Plotin, Proklus u. ſ. f. aus. Es kommen wohl dialektiſche Betrachtungen hinein, in denen die Gegenſätze, die als abſolut genommen werden, als nichtig aufgezeigt werden; aber dieſe Dialektik iſt nicht methodiſch, ſondern nur vereinzelt. Um das, was das Princip des Chriſtenthums iſt, als Wahrheit zu erkennen, muß die Wahrheit der Idee des Geiſtes als konkreter Geiſt erkannt ſeyn; und dieß iſt die eigenthümliche Form bei den Kirchenvätern.

Es kommt alſo darauf an, daß das Weltliche überhaupt nicht in ſeiner Unmittelbarkeit, Natürlichkeit gelaſſen wird, ſondern daß es an ſich als das Beſondere, nämlich als Allgemeines, intellektuelle Welt, als in Gott ſeine Wurzel, ſeine Wahrheit habend betrachtet wird, ſomit Gott als konkret gedacht wird. Unter dem Weltlichen, was ſo in Gott aufgenommen wird (in

Gott iſt es nur in ſeiner Wahrheit, nicht in ſeiner Unmittelbarkeit aufgenommen, — und nicht das, was wir Pantheismus heißen; denn dieſer ſetzt das Unmittelbare, wie es iſt, voraus), was ſich in Gott wiſſen ſoll, iſt in's Beſondere der Menſch. Wir haben ſo geſehen, daß der Menſch die Beſtimmung Gottes als erſtgeborener Sohn, Adam Kadmon, der erſte Menſch, enthält; dieſe Einheit können wir beſtimmen als die Einheit an ſich, — als die konkrete Idee, aber dieſe ſo an ſich nur. Das iſt das erſte Intereſſe.

Das Zweite, was in dieſer Rückſicht zu bemerken iſt, iſt, daß die natürlichen Dinge nur in ihren Anſich, ihrem Begriffe bleiben: oder ihre Wahrheit tritt nicht in ihre ſinnliche Lebendigkeit ein, ihre Lebendigkeit iſt ihre natürliche Einzelnheit; denn die lebendigen Dinge exiſtiren als einzelne, dieſe Einzelnheit iſt aber nur ein Vorübergehendes, ſo daß dieſe Einzelnheit nicht das Zurückſchauen hat auf die natürlichen Dinge. Dieß iſt ihr Unglück, daß die Wahrheit, ihr Weſen nicht für ſie ſelbſt iſt; und darin liegt, daß ſie nicht zur Unendlichkeit, nicht zur Befreiung von ihrer unmittelbaren Einzelnheit, d. i. nicht zur Freiheit kommen, ſondern nur in der Nothwendigkeit bleiben, die der Zuſammenhang Eines mit einem Anderen iſt: ſo daß, wenn ſich dieß Andere vereinigt mit den natürlichen Dingen, dieſe zu Grunde gehen, — ſie können den Widerſpruch nicht ertragen. Der Menſch aber iſt eben deſſen fähig, — als Bewußtſeyn, daß für ihn das Wahre iſt, und daß er darin die Beſtimmung zur Freiheit hat, — das Anundfürſichſeyende anzuſchauen, zu wiſſen, ſich in ein Verhältniß zu demſelben zu ſetzen, das Wiſſen zum Zweck habend; und indem er dieß zum Zweck hat, iſt Befreiung des Geiſtes darin enthalten, daß das Bewußtſeyn nicht als natürliches bleibe, ſondern als geiſtiges, d. h. daß für ihn ſey das Ewige, d. i. die Verſöhnung, die Einheit des Endlichen als dieſes Subjekts mit dem Unendlichen. Bewußtſeyn iſt alſo dieſer Proceß, nicht im Natürlichen ſtehen zu bleiben, ſondern der Pro-

ceß, wodurch ihm das Allgemeine zum Gegenſtand, zum Zweck wird. Darin aber, daß Gott das weſentlich Konkrete iſt, liegt die Quelle, die Wurzel des Menſchen als Bewußtſeyn, aber nur die Wurzel; den Proceß hat er ſelbſt dann in ſich zu vollbringen, um zu dieſer ſeiner Wahrheit zu gelangen.

Drittens. Dieß wird nun angegeben oder wird behauptet als die Grund-Idee des Chriſtenthums. α) Einer Seits iſt dieß eine hiſtoriſche Frage; zu verſchiedenen Zeiten iſt dieſe Idee anders gefaßt, jetzt macht man ſich wieder beſondere Vorſtellungen davon. Zu entwickeln, daß dieß die hiſtoriſche Idee ſey, müßte entwickelt werden, wie dieß auf hiſtoriſche Weiſe geſchieht; es iſt uns aber hier um dieſe hiſtoriſche Erörterung nicht zu thun. Wir müſſen es alſo als Lemma, Lehnſatz der Geſchichte annehmen. β) Inſofern anderer Seits dieſe Frage in die Geſchichte der Philoſophie fällt, hat die Behauptung, daß dieß die Idee des Chriſtenthums ſey, eine andere Stellung, als die nach hiſtoriſcher Behandlung. In der philoſophiſchen Geſchichte muß die Behauptung die Geſtalt haben, daß in der Welt nothwendig dieſe Idee hervorgetreten iſt, und zwar daß dieſe Idee der Inhalt des allgemeinen Bewußtſeyns, des Bewußtſeyns der Völker geworden iſt, d. h. daß dieſe Religion allgemeine Religion der Völker geworden iſt. In der philoſophiſchen Geſchichte iſt der Inhalt dieſer, daß der Begriff des Geiſtes zum Grunde gelegt wird, und nun die Geſchichte der Proceß des Geiſtes ſelbſt iſt, aus ſeinem erſten ungründlichen, eingehüllten Bewußtſeyn ſich zu enthüllen und zu dieſem Standpunkt ſeines freien Selbſtbewußtſeyns zu gelangen, — daß das abſolute Gebot des Geiſtes, „Erkenne Dich ſelbſt,“ erfüllt werde. In dem Zuſammenhang der bisherigen Geſtalten hat es ſich gezeigt, daß dieſe Idee des Chriſtenthums jetzt hervortreten, und zwar allgemeines Bewußtſeyn der Welt werden mußte. Daß ſie als Welt-Religion aufgetreten iſt, iſt Inhalt der Geſchichte; dieſe Nothwendigkeit der Idee iſt es, die in der Philoſophie der Geſchichte beſtimmter dar-

zulegen iſt. Das Erkennen dieſer Nothwendigkeit hat man genannt das Konſtruiren der Geſchichte a priori; es hilft nichts, es als unzuläſſig, ja ſelbſt übermüthig, zu verſchreien. Man ſtellt ſich dieß entweder vor als zufällig. Oder wenn es Ernſt iſt mit der Vorſehung und Weltregierung Gottes, ſo ſtellt man ſich dieß ſo vor, als wenn das Chriſtenthum gleichſam fertig war in Gottes Kopfe; und es erſcheint als zufällig, wann er es in die Welt geworfen. Es iſt aber hierbei das Vernünftige, und damit das Nothwendige dieſes Rathſchluſſes Gottes zu betrachten: und dieß kann eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes, d. i. Berichtigung unſerer Idee, genannt werden; es iſt ein Aufzeigen, daß es, wie ich ſonſt geſagt, vernünftig in der Welt zugegangen: und ſie enthält, daß ihre Geſchichte den Proceß des Geiſtes darſtellt, ſein Erkennen, ſein Bewußtſeyn über ſich ſelbſt, was er iſt, zu erlangen, — zum Theil als Geſchichte des Geiſtes, der ſich in ſich zu reflektiren hat, zum Bewußtſeyn ſeiner zu kommen. Und dieß iſt es, was in der Geſchichte in der Zeit ausgelegt wird, — und zwar eben darum als Geſchichte, weil der Geiſt lebendige Bewegung, der Proceß iſt, von ſeiner unmittelbaren Exiſtenz ausgehend, Revolutionen der Welt, wie der Individuen zu erzeugen.

Viertens. Indem hierbei vorausgeſetzt wird, daß dieſe Idee allgemeines Bewußtſeyn, allgemeine Religion hat werden müſſen, ſo liegt darin eine Quelle einer eigenthümlichen Idee für das beſondere Bewußtſeyn. Die neue Religion hat die intelligible Welt der Philoſophie zur Welt des gemeinen Bewußtſeyns gemacht; Tertullian ſagt, jetzt wiſſen die Kinder von Gott, was die größten Weiſen des Alterthums nur gewußt haben. Dieſe Idee behält und erhält die Geſtalt für das vorſtellende Bewußtſeyn, in Form des äußerlichen Bewußtſeyns, — nicht die Form des nur allgemeinen Gedankens, das wäre ſonſt eine Philoſophie der chriſtlichen Religion; und dieß iſt der Standpunkt der Philoſophie, — die Idee in der Form des Denkens, nicht wie die

Idee für das Subjekt iſt, an dieſes gerichtet iſt. Wodurch dieſe Idee als Religion iſt, das gehört in die Geſchichte der Religion, d. h. ihre Entwickelung, ihre Form; das müſſen wir auf der Seite liegen laſſen. Nur Ein Beiſpiel iſt jedoch hier anzugeben. Die ſogenannte Lehre von der Erbſünde enthält dieß, daß unſere erſten Aeltern geſündigt haben, dieß Böſeſeyn ſey als eine erbliche Krankheit zu allen Menſchen hindurchgedrungen, und ſey auf die Nachkommen äußerlicher Weiſe gekommen als etwas Angeerbtes, Angeborenes, das nicht zur Freiheit des Geiſtes gehört, nicht ſeinen Grund darin hat; durch dieſe Erbſünde, heißt es weiter, habe der Menſch den Zorn Gottes auf ſich gezogen.

α) Wenn ſich nun an dieſe Formen gehalten wird, ſo ſind darin enthalten zunächſt die erſten Aeltern der Zeit nach, nicht dem Gedanken nach; der Gedanke von dieſen Erſten iſt nichts Anderes, als der Menſch an und für ſich. Was von ihm als ſolchem geſagt wird, was allgemein jeder Menſch an ihm ſelbſt iſt, dieß iſt hier in der Form des erſten Menſchen, Adam; und bei dieſem erſten Menſchen zeigt ſich die Sünde auch als etwas Zufälliges, vollends daß er ſich habe verführen laſſen, vom Apfel zu eſſen. Aber es iſt dieß gar nicht bloß vorgeſtellt, als habe er von der Frucht nur gegeſſen, ſondern es iſt der Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen; als Menſch muß er davon eſſen, ſonſt iſt er kein Menſch, ſondern ein Thier. Der Grundcharakter, wodurch er ſich vom Thier unterſcheidet, iſt, daß er weiß, was Gut und Böſes iſt; ſo ſagt denn auch Gott, „Siehe, Adam iſt worden als unſer einer, er weiß, was gut und böſe iſt.“ Dadurch, daß der Menſch erkennt, daß er ein Denkendes iſt, kann er nur den Unterſchied von gut und böſe machen; im Denken liegt allein die Quelle des Böſen und Guten: es liegt im Denken aber auch die Heilung des Böſen, was durch das Denken angerichtet iſt.

β) Das Weitere iſt, daß der Menſch durch Natur böſe

Digitized by Google

ſey und es vererbe. Dagegen wird erinnert, wie ſoll der Böſe Strafe deswegen erleiden, da keine Zurechnung über Angeborenes exiſtirt. Dieß, daß der Menſch an ſich, von Natur böſe ſey, ſcheint ein hartes Wort zu ſeyn. Wenn wir dieß harte Wort weglaſſen, von Strafe Gottes u. ſ. f., und mildere, allgemeine Worte gebrauchen: ſo müſſen wir ſagen, daß der Menſch, wie er von Natur iſt, das iſt, was er nicht ſeyn ſoll, ſondern die Beſtimmung hat, für ſich zu werden, was er nur an ſich iſt. In dieſer Vorſtellung der Erbſünde liegt für uns, daß der Menſch ſich zu betrachten habe, daß er als natürlich, ſo wie er unmittelbar iſt, nicht iſt, wie er ſeyn ſoll vor Gott; daß dieß nun in der Beſtimmung des Menſchen als ſolchen liegt, iſt eben als Erblichkeit vorgeſtellt. Das Aufheben der bloßen Natürlichkeit iſt uns bekannt als bloße Erziehung, was ſich von ſelbſt macht; dadurch wird Bezähmung bewirkt, Adäquatmachen dem Guten überhaupt wird erzeugt. Dieß ſcheint auf leichte Weiſe vor ſich zu gehen; es iſt aber von unendlicher Wichtigkeit, daß eben die Verſöhnung der Welt mit ſich ſelbſt, das Gutmachen, — daß dieß durch die einfache Weiſe der Erziehung zu Stande gebracht wird. Durch dieſe Formen müſſen wir alſo nicht etwa den Inhalt verkennen, geradezu verwerfen, ſondern den Inhalt da durcherkennen; man muß ſie aber auch nicht als abſolute Formen feſthalten, und die Lehren ſchlechthin nur in dieſer Geſtalt feſthalten und behaupten wollen, wie dieß ehemals bei einer ſtrohernen Orthodoxie ſtattgefunden hat.

Das Intereſſe, um das es ſich jetzt handelt, iſt, das Princip des Chriſtenthums, was weitläufig erläutert worden iſt, zum Princip der Welt zu machen; es iſt die *Aufgabe* der Welt, dieſe abſolute Idee in ſich einzuführen, in ſich wirklich zu machen, daß ſie verſöhnt werde mit Gott. *Zuerſt* gehört dazu die Verbreitung der chriſtlichen Religion, daß ſie in die Herzen der Menſchen komme; dieß liegt jedoch außer dem Kreiſe unſerer Betrachtung. Das Herz heißt der ſubjektive Menſch als Die-

ſer, und dieſer hat eine andere Stellung durch dieß Princip als früher; es iſt weſentlich, daß dieſes Subjekt dabei ſey. Das Subjekt iſt der Gegenſtand der göttlichen Gnade, jedes Subjekt, der Menſch als Menſch hat einen unendlichen Werth, iſt dazu beſtimmt, daß der göttliche Geiſt in ihm wohne, daß ſein Geiſt vereinigt ſey mit dem göttlichen Geiſt; und dieſer iſt Gott. Der Menſch iſt zur Freiheit beſtimmt, er iſt hier anerkannt als an ſich frei; dieſe Freiheit der Subjektivität iſt zunächſt noch formell, nach dem Principe der Subjektivität. — Das Zweite iſt, daß das Princip der chriſtlichen Religion für den Gedanken ausgebildet werde, der denkenden Erkenntniß angeeignet werde, in dieſer verwirklicht ſey: ſo daß ſie zur Verſöhnung kommt, daß ſie in ſich habe die göttliche Idee, daß der Reichthum der Gedankenbildung der philoſophiſchen Idee vereinigt werde mit dem chriſtlichen Princip. Denn die philoſophiſche Idee iſt die Idee von Gott, und die Ausbildung des denkenden Erkennens muß vereinigt werden mit dem chriſtlichen Princip; denn das Denken hat das abſolute Recht, daß es verſöhnt werde, oder daß das chriſtliche Princip entſpreche dem Gedanken. — Das Dritte iſt dann, daß die Idee der Wirklichkeit eingeimpft, immanent ſey, daß nicht nur ſey eine Menge von glaubenden Herzen, ſondern daß aus dem Herzen vielmehr, wie Naturgeſetz, ſo konſtituirt werde Leben der Welt, ein Reich, — die Verſöhnung Gottes mit ſich ſich vollbringe in der Welt, nicht als ein Himmelreich, das jenſeits iſt; ſondern die Idee muß ſich realiſiren in der Wirklichkeit. Sie iſt nur ſo für den Geiſt, für das ſubjektive Bewußtſeyn; und hat ſich alſo nicht nur im Herzen, ſondern zu einem Reiche des wirklichen Bewußtſeyns zu vollenden. Zuerſt bei der Erſcheinung heißt es, „Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt;“ aber die Realiſirung hat weltlich werden müſſen und ſollen. Mit anderen Worten, die Geſetze, Sitten, Staatsverfaſſungen, und was überhaupt zur Wirklichkeit des geiſtigen

Bewußtſeyns gehört, ſoll vernünftig werden. Dieß ſind die drei Aufgaben.

a) Die erſte Ausbreitung in den Herzen liegt außer unſerer Betrachtung. — b) Das Zweite, die Ausbildung der chriſtlichen Religion in der denkenden Erkenntniß, haben die *Kirchenväter* geleiſtet. Und dieſe Verarbeitung des chriſtlichen Princips haben wir auch nicht näher zu betrachten, ſie gehört der Kirchengeſchichte an; nur iſt hier über die Beziehung der Kirchenväter auf die Philoſophie der Standpunkt anzugeben. Wir wiſſen, daß die Kirchenväter ſehr philoſophiſch gebildete Männer waren, und daß ſie die Philoſophie, beſonders die neuplatoniſche, in die Kirche eingeführt haben. Sie haben das chriſtliche Princip der philoſophiſchen Idee gemäß gemacht, und die philoſophiſche Idee in daſſelbe hineingebildet; ſie haben dadurch einen chriſtlichen Lehrbegriff ausgebildet, womit ſie über die erſte Weiſe der Erſcheinung des Chriſtenthums in der Welt hinausgegangen ſind. Denn der Lehrbegriff, wie die Kirchenväter ihn ausgebildet haben, iſt nicht in der erſten Erſcheinung vorhanden geweſen. Alle Fragen über die Natur Gottes, deſſen was an und für ſich iſt, über die Freiheit des Menſchen, über das Verhältniß zu Gott, der das Objektive iſt, den Urſprung des Böſen u. ſ. f. haben ſie behandelt; und was der Gedanke über dieſe Fragen beſtimmt, das haben ſie in den chriſtlichen Lehrbegriff eingetragen und aufgenommen. Die Natur des Geiſtes, die Ordnung des Heils, d. i. den Stufengang der Vergeiſtigung des Subjekts, ſeine Erziehung, den Proceß des Geiſtes, wodurch er Geiſt iſt, dieſe ſeine Konverſionen haben ſie ebenſo in ſeiner Freiheit behandelt und in ſeiner Tiefe nach ſeinen Momenten erkannt.

So können wir das Verhältniß der Kirchenväter beſtimmen, und noch bemerken, daß man ihnen dieß zum Verbrechen gemacht hat, dieſe erſte, philoſophiſche Ausbildung des chriſtlichen Princips: ſie hätten dadurch jene erſte Erſcheinung des Chriſtenthums verunreinigt. Ueber die Natur dieſer Verunreinigung haben wir

zu ſprechen. Bekanntlich hat Luther bei ſeiner Reformation den Zweck ſo beſtimmt, daß die Kirche zurückzuführen ſey auf die erſte Reinheit, auf ihre Geſtalt in den erſten Jahrhunderten; aber dieſe Geſtalt zeigt ſelbſt ſchon dieß Gebäude von einem weitläufigen verſtrickten Lehrbegriff, ein ausgebildetes Gewebe der Lehren, was Gott ſey und das Verhältniß des Menſchen zu ihm. Während der Reformation iſt ſo ein beſtimmtes Lehrgebäude nicht aufgeführt, ſondern das alte nur gereinigt worden von den ſpäteren Zuſätzen; es iſt ein verwickeltes Gebäude, in dem die verwickeltſten Dinge vorkommen. Dieſer Strickſtrumpf iſt in neueren Zeiten vollends aufgetröſelt worden, indem man das Chriſtenthum auf den planen Faden des Wortes Gottes zurückführen wollte, wie es in den Schriften des neuen Teſtaments vorhanden iſt. Damit hat man die Ausbreitung des Lehrbegriffs, die durch die Idee und nach der Idee beſtimmte Lehre des Chriſtenthums aufgegeben, und iſt bis auf die Weiſe der erſten Erſcheinung (und auch darin mit Auswahl, in Rückſicht auf's Unanwendbare) zurückgegangen: ſo daß jetzt nur das, was von der erſten Erſcheinung berichtet iſt, als die Grundlage des Chriſtenthums angeſehen wird. In Beziehung auf die Berechtigung der Philoſophie und der Kirchenväter, die Philoſophie darin geltend zu machen, iſt Folgendes hierüber zu bemerken.

Die Vorſtellung der modernen Theologie formulirt einer Seits nach den Worten der Bibel, die zu Grunde gelegt werden ſollen, ſo daß das ganze Geſchäft des eigenen Vorſtellens und Denkens nur exegetiſch ſey; die Religion ſoll in der Form von Poſitivem behalten ſeyn, ſo daß es ein Empfangenes, Gegebenes, ſchlechthin auf äußerliche Weiſe Geſetztes, Geoffenbartes iſt, woran angeknüpft wird. Und dieſe Worte, dieſer Text iſt zugleich ſo beſchaffen, daß er alle Breite dem Belieben der Vorſtellung läßt. Das Andere iſt dabei, daß ebenſo der Spruch der Bibel angewendet wird: „Der Buchſtabe tödtet, der Geiſt aber macht lebendig.“ Dieß iſt zuzugeſtehen, und der Geiſt heißt

nichts Anderes, als das denen Inwohnende, die ſich an den Buchſtaben machen, die ihn geiſtig auffaſſen und beleben: d. i. daß die mitgebrachten Vorſtellungen und Gedanken es ſeyen, die ſich in dem Buchſtaben geltend zu machen haben. So wird ſich alſo auf jene Weiſe das Recht herausgenommen, den Buchſtaben mit Geiſt zu behandeln, d. i. mit eigenen Gedanken heranzukommen; aber den Kirchenvätern wird es abgeſprochen. Sie haben ihn auch mit Geiſt behandelt; und es iſt die ausdrückliche Beſtimmung, daß der Geiſt der Kirche innewohne, ſie beſtimme, belehre, erkläre. Die Kirchenväter haben ſo daſſelbe Recht, mit dem Geiſt ſich zu verhalten zu dem Poſitiven, von der Empfindung Geſetzten. Ganz allein wird es auf den Geiſt an und für ſich ankommen, wie dieſer beſchaffen iſt; denn die Geiſter ſind ſehr verſchieden. Dabei iſt denn das Verhältniß feſtgeſetzt, einer Seits, daß der Geiſt lebendig machen ſolle: d. h. der mitgebrachte Gedanke, der ganz gewöhnlich ſeyn kann, gewöhnlicher Menſchenverſtand, — wie man in neuerer Zeit auch meint, eine Dogmatik ſolle popular ſeyn.

Die Stellung davon, daß der Geiſt den bloßen Buchſtaben lebendig zu machen habe, wird näher ſo angegeben, daß der Geiſt nur das Gegebene erklären ſolle: d. h. er ſolle den Sinn deſſen laſſen, was in den Buchſtaben unmittelbar enthalten ſey. Aber man muß noch weit zurück ſeyn in ſeiner Bildung, wenn man den Betrug nicht einſieht, der in dieſem Verhältniſſe liegt. Erklären ohne eigenen Geiſt, als ob der Sinn ganz nur gegebener wäre, iſt unmöglich. Erklären heißt klar machen, und es ſoll mir klar werden; dieß kann nichts, als was ſchon in mir iſt. Es ſoll entſprechen meiner ſubjektiven Entſcheidung, den Bedürfniſſen meines Wiſſens, meines Erkennens, meines Herzens u. ſ. f.; ſo nur iſt es für mich, man findet, was man ſucht. Und eben indem ich es mir klar mache, mache ich es mir, d. h. ich mache meine Vorſtellung, meinen Gedanken darin geltend; ſonſt iſt es ein Todtes, Aeußeres, das gar nicht für

mich vorhanden iſt. So iſt es ſehr ſchwer, fremde Religionen, die tief unter unſerem Bedürfniſſe des Geiſtes ſtehen, ſich klar zu machen; aber ſie berühren doch eine Seite meiner geiſtigen Bedürfniſſe, Standpunkte, wenn es auch nur eine trübe, ſinnliche Seite iſt. Wenn man ſagt „klar machen," ſo verſteckt man, was die Sache iſt, in ein Wort; macht man ſich dieß Wort ſelbſt aber klar, ſo iſt nichts darin, als daß der Geiſt, der im Menſchen iſt, ſich ſelbſt darin erkennen will, und nichts Anderes erkennen kann, als was in ihm liegt. Man hat ſo, kann man ſagen, aus der Bibel eine wächſerne Naſe gemacht: dieſer findet dieß, jener jenes darin; ein Feſtes zeigt ſich gleich als unfeſt, indem es betrachtet wird vom ſubjektiven Geiſte.

In dieſer Rückſicht iſt näher die Beſchaffenheit des Textes zu bemerken, er enthält die Weiſe der erſten Erſcheinung des Chriſtenthums, dieſe beſchreibt er; und dieſe kann noch nicht auf ſehr ausdrückliche Weiſe das enthalten, was im Princip des Chriſtenthums liegt, ſondern nur mehr die Ahnung davon. Und dieß iſt auch ausdrücklich in dem Texte ſelbſt ausgeſprochen. Chriſtus ſagt: Wenn ich von Euch entfernt bin, will ich Euch den Tröſter ſenden; dieſer, der Geiſt, wird Euch in alle Wahrheit einführen, — nicht der Umgang Chriſti und ſeine Worte. Erſt nach ihm und nach ſeiner Belehrung durch den Text werde der Geiſt in die Apoſtel kommen, werden ſie erſt des Geiſtes voll werden. Man kann beinahe ſagen, daß, wenn man das Chriſtenthum auf die erſte Erſcheinung zurückführt, es auf den Standpunkt der Geiſtloſigkeit gebracht wird; denn Chriſtus ſagt ſelbſt, das Geiſtige wird erſt nach mir kommen, wenn ich weg bin. Der Text der erſten Erſcheinung enthält ſo nur die Ahnung von dem, was der Geiſt iſt und wiſſen wird als wahr. Das Andere iſt, daß in der erſten Erſcheinung Chriſtus als der Lehrer, Meſſias, — und in weiterer Beſtimmung als bloßer Lehrer erſcheint; er iſt ein ſinnlicher, gegenwärtiger Menſch für ſeine Freunde, Apoſtel u. ſ. f., — noch nicht das Verhältniß des hei-

ligen Geiſtes. Wenn er aber als Gott für den Menſchen ſeyn, Gott im Herzen der Menſchen ſeyn ſoll, ſo kann er nicht ſinnliche, unmittelbare Gegenwart haben. Der Dalai-Lama iſt ein ſinnlicher Menſch, der der Gott für jene Völker iſt; im chriſtlichen Princip, wo Gott im Herzen der Menſchen einkehrt, kann er nicht ſinnlich gegenwärtig vor ihnen ſtehen bleiben.

So iſt das Zweite, daß die ſinnliche Geſtalt verſchwinden muß, ſo daß ſie in die Erinnerung tritt, in die Mnemoſyne aufgenommen wird, in das Reich der Vorſtellung, — entfernt werde aus der ſinnlichen Gegenwart; erſt dann kann das geiſtige Bewußtſeyn, Verhältniß eintreten. Entfernt iſt Chriſtus worden. Wohin hat er ſich aber entfernt? Da iſt die Beſtimmung gegeben, ſein Sitz iſt zur Rechten Gottes, d. h. jetzt iſt Gott gewußt worden als dieſer Konkrete, er der Eine und dann ſein Sohn, Logos, Sophia u. ſ. f.; erſt durch die Entfernung aus dem Sinnlichen hat das andere Moment in Gott gewußt werden könneu, und ſo Gott als das Konkrete. Damit iſt alſo die Vorſtellung, daß das abſtrakte Göttliche in ihm ſelbſt aufbricht und aufgebrochen iſt, erſt eingetreten; und ſo iſt dieß Andere in Gott der Sohn, ein Moment im Göttlichen: aber nicht in Weiſe einer intelligiblen Welt, — oder, wie wir es wohl in der Vorſtellung haben, eines Himmelreichs mit vielen Engeln, die auch endlich, beſchränkt ſind, dem Menſchlichen näher. Aber es iſt nicht hinreichend, daß das konkrete Moment in Gott gewußt wird; ſondern es iſt nothwendig, daß es auch gewußt wird im Zuſammenhang mit dem Menſchen, daß Chriſtus ein wirklicher Menſch war. Dieß iſt der Zuſammenhang mit dem Menſchen, als Dieſem; dieß Dieſer iſt das ungeheure Moment im Chriſtenthum, es iſt das Zuſammenbinden der ungeheuerſten Gegenſätze. Dieſe höhere Vorſtellung hat nicht im Text, nicht in der erſten Erſcheinung vorhanden ſeyn können; das Große der Idee konnte erſt ſpäter eintreten, der Geiſt konnte erſt nach ihr kommen, und

dieſer Geiſt hat die Idee ausgebildet. — Dieß iſt das, was die Kirchenväter gethan haben.

Das allgemeine Verhältniß der erſten chriſtlichen Kirche zur Philoſophie iſt hiermit angegeben. Einer Seits iſt die philoſophiſche Idee in dieſe Religion verſetzt worden; anderer Seits iſt dieß Moment in der Idee, — nach welcher dieſelbe ſich in ſich beſtimmt, beſondert, — der Logos, Sohn Gottes u. ſ. f., die Einzelnheit eines menſchlichen Individuums, daran geknüpft. Es iſt ſo dieſe Beſonderung, — die Weisheit, Thätigkeit, Vernunft, die noch in der Allgemeinheit bleibt, — herausgeſpitzt worden zur ſinnlichen Einzelnheit, Gegenwärtigkeit des einzelnen Individuums. Das Beſondere geht hier bis zur unmittelbaren Einzelnheit eines in Raum und Zeit erſcheinenden Individuums fort, indem das Beſondere immer zum Einzelnen, zur Subjektivität, Individualität ſich fortbeſtimmt. Dieſe zwei Elemente haben in dieſem chriſtlichen Lehrbegriff die Idee weſentlich durchflochten, in der Geſtalt, wie ſie ſich durch die Verknüpfung mit einer einzelnen, vorhandenen, in Raum und Zeit erſchienenen Individualität darſtellt. Dieß iſt denn alſo der allgemeine Charakter.

Einer Seits haben die Kirchenväter den Gnoſtikern gegenübergeſtanden, wie Plotin und die Neuplatoniker, — den Gnoſtikern, wo die Beſtimmung des Individuums als Dieſes verſchwindet, die unmittelbare Exiſtenz verflüchtigt wird zur Form des Geiſtigen. Auf der anderen Seite iſt die Kirche und die Kirchenväter den Arianern gegenübergetreten, die das erſchienene Individuum anerkennen, aber es nicht in die Verknüpfung ſetzen mit der Beſonderung in der göttlichen Idee, dem Aufbrechen der göttlichen Idee. Sie haben Chriſtus für einen Menſchen genommen, aufgeſpreizt zu einer höheren Natur; aber ſie haben ihn nicht in das Moment Gottes, des Geiſtes ſelbſt geſetzt. Die Socinianer nehmen Chriſtus nur als Menſchen, als Lehrer u. ſ. f.; dieſe aber hat es noch nicht in der Kirche gegeben, es waren Heiden. Den Arianern und was dahin gehört, die die

Perſon Chriſti nicht mit der Beſonderung in der göttlichen Idee verbanden, hat ſich die Kirche entgegengeſetzt. Jenes Aufſpreizen zu einer höheren Natur iſt eine Hohlheit, die nicht genügen kann; gegen dieſe haben die Kirchenväter behauptet die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, die in den Individuen der Kirche zum Bewußtſeyn gekommen iſt, und dieß iſt die Hauptgrundbeſtimmung.

Das Princip des Zurückbeugens und Zuſammenfaſſens bei den Neuplatonikern iſt das der Subſtantialität überhaupt; indem aber dieſe letztere fehlt, geht ihrer Idee des Geiſtes Ein Moment ab, — das Moment der Wirklichkeit, der Spitze, welche alle Momente in Eins zieht, und damit unmittelbare Einheit, abſtrakte Allgemeinheit, Seyn wird. Der Geiſt iſt alſo bei ihnen nicht individueller Geiſt; dieſer Mangel wird durch das Chriſtenthum erſetzt, in welchem der Geiſt als daſeyender, gegenwärtiger, unmittelbar in der Welt exiſtirender Geiſt, — in welchem der abſolute Geiſt in unmittelbarer Gegenwart als Menſch gewußt wird, und jedes Individuum für ſich unendlichen Werth, und Theilnahme an dieſem Geiſte hat, der ja eben im Herzen jedes Menſchen geboren werden ſoll. Hier iſt ſo das Individuum als ſolches frei, während im Orient nur Einer, bei den Griechen und Römern nur Einige frei waren. Dagegen iſt im Chriſtenthum jeder Einzelne Zweck der Gnade Gottes, und Ich als ſolcher bin von unendlichem Werth.

In der Welt iſt nun dieß ſelbſt geſchehen, daß das Abſolute geoffenbart worden iſt als das Konkrete, und zwar näher nicht nur im Gedanken auf allgemeine Weiſe als intelligible Welt; ſondern das Konkrete iſt zu ſeiner letzten Intenſität in ſich fortgegangen. So iſt es ein wirkliches Selbſt, Ich, — das abſolut Allgemeine, konkret Allgemeine, das Gott iſt, und dann der abſolute Gegenſatz zu dieſer Beſtimmung, das ſchlechthin Endliche in Raum und Zeit daſeyend, aber dieſes Endliche in Einheit mit dem Ewigen als Selbſt beſtimmt. Im Be-

wußtſeyn der Welt iſt für die Menſchen aufgegangen, daß das Abſolute konkret iſt bis zu dieſer ἀκρότης, — der Spitze der unmittelbaren Wirklichkeit; das iſt die Erſcheinung des Chriſtenthums. Die Griechen hatten menſchlich gebildete Götter, hatten Anthropomorphismus; ihr Mangel iſt, daß ſie dieß nicht genug waren. Die griechiſche Religion iſt zu viel und zu wenig anthropomorphiſtiſch: zu viel, indem unmittelbare Eigenſchaften, Geſtalten, Handlungen in's Göttliche aufgenommen ſind; zu wenig, indem der Menſch nicht als Menſch göttlich iſt, nur als jenſeitige Geſtaltung, nicht als Dieſer und ſubjektiver Menſch. Das Abſolute als konkret gefaßt, Einheit der abſolut unterſchiedenen Beſtimmungen, iſt der wahrhafte Gott. Jede der beiden Beſtimmungen iſt abſtrakt, und die Eine derſelben noch nicht der wahrhafte Gott. Den Menſchen iſt das Konkrete ſo in dieſer Vollendung als Gott gewußt, das macht die Umkehrung in der Welt, — Dreieinigkeit in der Vorſtellung iſt vorhanden; aber dieſe iſt ſelbſt nur Vorſtellung, nicht das vollkommen Konkrete, — ſondern die Wirklichkeit iſt vollkommen damit vereinigt.

Der Zeit nach ſpäter (es entſpricht aber dieſem Vertiefen in ſich) entſtand die Expanſion im Orient, die Negation alles Konkreten, die Abſtraktion von allen Beſtimmungen; reines Anſchauen und reines Denken iſt daſſelbe, dieſes Orientaliſche entſpricht dem abendländiſchen Niederſteigen in ſich.

Gott iſt, er iſt offenbar. Damit ſind zweierlei Momente geſetzt: α) Gott iſt nicht das Unnahbare, Unmittheilbare, das Allerhöchſte, nicht die einzelnen Götter — ſiehe Proklus *) —, iſt nicht ein Verſchloſſenes; ſondern eben dieſe πρόοδοι ſind ſeine Manifeſtation, — und er iſt dieß, ſeine Manifeſtation, — alſo Perſonen in Gott, ſelbſt Gott und Einer. Der Vater, der iſraelitiſche Gott iſt dieß Eine, das Weitere ſind verſchiedene, einzelne Namen, Eigenſchaften. β) Das Moment des Sohnes

*) *Oben, S.* 87—91.

und Geiſtes iſt das Allerhöchſte in geiſtiger und leiblicher Gegenwart, jenes in einer Gemeinde, dieſes in der Natur. Jene Gemeinde iſt das Reich Gottes auf Erden in der Kirche: „Wo zwei oder drei verſammelt ſind in meinem Namen, bin ich mitten unter ihnen.“ —

c) Aber die Idee, die der Menſch, das Selbſtbewußtſeyn erkennen ſoll, muß ihm objektiv überhaupt werden, Gegenſtand, daß er wahrhaft ſich als Geiſt und den Geiſt faſſe, ſomit auf geiſtige Weiſe geiſtig ſey, nicht auf empfundene Weiſe. Dieß Objektivwerden iſt in der Kirche geſchehen. Die erſte Objektivirung iſt ſchon im erſten unmittelbaren Bewußtſeyn der Idee vorhanden geweſen, wo ſie als ein einzelner Gegenſtand, die einzelne Exiſtenz eines Menſchen erſchienen. Die zweite Objektivität iſt die geiſtige Verehrung und Gemeinſchaft zur Kirche erweitert. Man könnte ſich vorſtellen eine allgemeine Gemeinſchaft der Liebe, Welt der Frommen und Heiligen, eine Welt von Brüderſchaft, von Lämmlein und Geiſteständeleien, eine göttliche Republik, einen Himmel auf Erden. Aber ſo iſt es auf der Erde nicht gemeint; jene Phantaſie iſt in den Himmel, d. i. anderswohin, verwieſen, — in den Tod. Jede lebendige Wirklichkeit braucht noch ganz andere Gefühle, Anſtalten und Thaten. Das Reich vernünftiger Wirklichkeit iſt ein ganz anderes, muß denkend, mit Verſtand in ſich organiſirt und entwickelt ſeyn; das Moment der ſelbſtbewußten Freiheit des Individuums muß ſein Recht erhalten gegen objektive Wahrheit und objektives Gebot. Eben dieß iſt denn die wahrhafte wirkliche Objektivität des Geiſtes in Geſtalt eines wirklichen Zeitlichen, wie die Philoſophie die gedachte, in Geſtalt der Allgemeinheit vorhandene Objektivität. Solche Objektivität kann nicht Anfangs ſeyn, ſondern muß, durchgearbeitet durch Geiſt und Gedanken, hervorgehen.

Im Chriſtenthum iſt dieß Anundfürſichſeyn der Intellektual-Welt, des Geiſtes, allgemeines Bewußtſeyn geworden. Das Chriſtenthum iſt aus dem Judenthum hervorgegangen, aus der

ſich bewußten Verworfenheit. Das Jüdiſche hat von Anfang dieß Selbſtgefühl der Richtigkeit ausgemacht, — ein Elend, Niederträchtigkeit, Nichts das Leben und Bewußtſeyn hat. Dieſer einzelne Punkt iſt ſpäter univerſalhiſtoriſch zu ſeiner Zeit geworden; und in dieß Element des Nichts der Wirklichkeit hat ſich die ganze Welt erhoben, eben aus dieſem Princip aber in das Reich des Gedankens, — jenes Nichts in's poſitiv Verſöhnte umgeſchlagen. Es iſt eine zweite Weltſchöpfung, die nach der erſten entſtanden iſt; die zweite Weltſchöpfung iſt die, wo der Geiſt ſich erſt als Ich = Ich, als Selbſtbewußtſeyn verſtanden hat. Dieſe zweite Weltſchöpfung iſt zuerſt ebenſo unmittelbar im Selbſtbewußtſeyn in der Form einer ſinnlichen Welt, in der Form eines ſinnlichen Bewußtſeyns. Was vom Begriff darein gekommen iſt, haben die Kirchenväter von jenen erwähnten Philoſophen aufgenommen: ihre Dreieinigkeit, inſofern ein vernünftiger Gedanke, nicht eine bloße Vorſtellung darin iſt, ſo wie andere Ideen. Was ſie aber überhaupt unterſcheidet, iſt, daß für die Chriſten dieſe intelligible Welt zugleich dieſe unmittelbare ſinnliche Wahrheit eines gemeinen Geſchehens hatte, — eine Form, wie ſie für das Allgemeine der Menſchen haben und behalten muß.

Aber dieſe neue Welt hat darum auch von einem neuen Menſchengeſchlechte aufgenommen werden müſſen, von Barbaren, — denn der Barbaren iſt es, das Geiſtige auf eine ſinnliche Weiſe zu nehmen: nordiſchen Barbaren, — denn nur das nordiſche Inſichſeyn iſt das unmittelbare Princip dieſes neuen Weltbewußtſeyns. Mit dieſem Selbſtbewußtſeyn der intelligiblen Welt als einer unmittelbar wirklichen iſt der Geiſt, nach dem, was er an ſich geworden, höher als bisher; aber auf der anderen Seite in Rückſicht ſeines Bewußtſeyns iſt er ganz in den Anfang der Kultur zurückgeworfen, und dieſes hat von vorne anzufangen gehabt. Was es zu überwinden hatte, war auf einer Seite dieſe ſinnliche Unmittelbarkeit ſeiner intelligiblen Welt, und

zweitens die entgegengeſetzte ſinnliche Unmittelbarkeit der Wirklichkeit, die ſeinem Bewußtſeyn als das Richtige gilt. Es ſchließt die Sonne aus, erſetzt ſie durch Kerzen, iſt nur mit Bildern ausſtaffirt; es iſt nur an ſich, im Innern, nicht für das Bewußtſeyn verſöhnt, — für das Selbſtbewußtſeyn iſt ſündige, ſchlechte Welt. Denn eben dieß hatte die intelligible Welt der Philoſophie noch nicht an ſich vollendet, ſich ebenſo zur wirklichen Welt zu machen, — in der wirklichen die intelligible, in der intelligiblen die wirkliche zu erkennen. Es iſt etwas Anderes, die Idee der Philoſophie zu haben, das abſolute Weſen als abſolutes Weſen zu erkennen, und es als das Syſtem des Univerſums, der Natur und des eigenen Selbſtbewußtſeyns, als die ganze Entwickelung ſeiner Realität zu erkennen. Jenes Princip der Realiſirung hatten die Neuplatoniker gefunden — nämlich dieſelbe reale Subſtanz ſetzt ſich ſelbſt wieder ganz unter entgegengeſetzten Beſtimmungen, die reell an ihnen ſelbſt —, aber von hier aus nicht die Form, das Princip des Selbſtbewußtſeyns gefunden. Für die nunmehr eintretende Bildung ſteht daher dieſe nicht vollendete Realität als wirkliche Welt ihrer Gedankenwelt entgegen, und ſie erkennt Eine in der anderen nicht. Sie hat zweierlei Haushaltungen, zweierlei Maaß und Gewicht, die ſie nicht zuſammenbringt, Eins fern vom Anderen gehalten. Ungeduldig über die entbehrte Wirklichkeit und über ihre Unheiligkeit geht die Chriſtenheit das heilige Grab zu erobern, was ſie als wirklich vorſtellt auch in der That als wirklich zu erobern; aber ſie findet auch nur das Grab, das ihr ſelbſt entriſſen wird. Und von dieſer Erfahrung muß ſie ſich an die eigentliche Wirklichkeit, die ſie verachtete, halten, und in dieſer die Verwirklichung ihrer intelligiblen Welt ſuchen.

Den germaniſchen Nationen hatte der Weltgeiſt dieſe ſeine Arbeit aufgetragen, — die Arbeit, einen Embryo zur Geſtalt des denkenden Mannes zu vollführen. Das erſte Verhältniß iſt der begriffene Geiſt; und damit iſt die nicht in den Geiſt auf=

genommene Subjektivität des Willens in Gegenſatz, zuſammengebunden das Reich der Wahrheit und Weltlichkeit, und ebenſo ſchlechthin entzweit. Die neue Religion hat daher die Weltanſchauung in zwei Welten, in die intellektuelle (aber ſubjektiv nicht gedachte) und in die zeitliche getrennt, in zwei Reiche, geiſtiges und weltliches, Pabſt und Kaiſer: ſo daß jenes zugleich als Kirche auch eine unmittelbare Gegenwart gemeiner Wirklichkeit, dieſes aber, ſowohl als äußerliche Natur wie als das eigenthümliche Selbſt des Bewußtſeyns, keine Wahrheit und Werth in ſich, ſondern dieſe als ein Jenſeits ſeiner habe, und was davon in ihm leuchtet, als ein Unbegreifliches, völlig Fertiges von Außen gegeben wird.

Eine intelligible Welt hat ſich alſo in der Vorſtellung der Menſchen in der Weiſe derſelben Wirklichkeit befeſtigt, wie ein ferne liegendes Land, das ſo wirklich vorgeſtellt wird als dasjenige, das wir ſehen, bevölkert, bewohnt, aber das uns nur etwa wie durch einen Berg verborgen iſt. Es iſt nicht die griechiſche oder eine andere Götterwelt und Mythologie, — ein unbefangener, unentzweiter Glaube; ſondern es iſt zugleich die höchſte Negativität darin, — der Widerſpruch der Wirklichkeit und jener anderen Welt. Dieſe intellektuelle Welt drückt die Natur des realen abſoluten Weſens aus. An ihr iſt es, daß die Philoſophie ſich verſucht und das Denken ſich zerarbeitet. Wir haben in allgemeinen Zügen von dieſen eben nicht erfreulichen Erſcheinungen zu ſprechen. —

Was wir nun zunächſt von Philoſophie ſehen, iſt einer Seits ein trübes Herumtreiben in den Tiefen der Idee als Geſtalten derſelben, die ihre Momente ausmachen, anderer Seits in den reinen Begriffen, wodurch ſie im Denken konſtituirt wird. α) Jenes erſte kabbaliſtiſche Weſen iſt ein trübes und hartes Ringen der Vernunft, welche nicht aus der Phantaſie und Vorſtellung heraus zum Begriffe kommen kann. Es iſt keine Abentheuerlichkeit, welche die Phantaſie ſcheut, weil ſie von der Ver-

nunft getrieben nicht mit der Schönheit der Bilder ſich begnügen kann, ſondern ſie darüber vielmehr hinaustreiben muß. Es iſt ebenſo keine Abentheuerlichkeit der Vernunft, in die ſie nicht fiele, weil ſie über das Bild nicht Meiſter werden kann. Es iſt der Kampf der Vernunft innerhalb eines Elements, über das ſie nicht Meiſter werden kann. β) Die andere entgegengeſetzte Seite hierzu macht das Entgegengeſetzte aus, nämlich die intellektuelle Welt, worin die reinen Begriffe herrſchen, — und womit wir in die ſcholaſtiſche Philoſophie eintreten. Philoſophie, ſo wie Wiſſenſchaften und Künſte, wie ſie im Abendlande durch die Herrſchaft der germaniſchen Barbaren verſtummten, flohen zu den Arabern, und gelangten dort zu einer ſchönen Blüthe; und die nächſte Quelle, aus der dem Abendlande etwas zufloß, waren ſie.

Durch die Vorausſetzung des unmittelbar vorhandenen und aufgenommenen Wahren hatte das Denken ſeine Freiheit und die Wahrheit ihre Gegenwart im begreifenden Bewußtſeyn verloren; und das Philoſophiren ſank zu einer Verſtandes-Metaphyſik und zu einer formellen Dialektik herunter.

Wir haben in dieſer Periode 1) die Philoſophie im Morgenlande, 2) im Abendlande zu betrachten: das iſt Philoſophie der Araber, dann ſcholaſtiſche Philoſophie; 3) Auflöſen deſſen, was in der ſcholaſtiſchen Philoſophie ſich feſtſetzte: neue kometariſche Erſcheinungen treten ein, die der dritten Periode, dem eigentlichen Wiederaufleben der freien Philoſophie vorangegangen ſind.

Erſter Abſchnitt.
Arabiſche Philoſophie.

Indem jetzt im Abendlande die germaniſchen Völker ſich in den Beſitz deſſen geſetzt hatten, was bis dahin römiſches Reich war, und ihre Eroberungen Feſtigkeit und Geſtalt erhielten, brach dagegen im Morgenlande eine andere Religion hervor, die muhamedaniſche. Das Morgenland reinigte ſich von allem Beſonderen und Beſtimmten, während das Abendland in die Tiefe und Gegenwärtigkeit des Geiſtes niederſtieg. Im Muhamedanismus nämlich, der ſchnell ſeine Vollendung ſowohl nach äußerlicher Macht und Herrſchaft, als nach der Blüthe des Geiſtes erlangte, blühte neben den verſchiedenſten Künſten auch die Philoſophie gar ſehr, ungeachtet ſie hier nichts Eigenthümliches iſt. Die Philoſophie wird bei den Arabern gehegt und aufgenommen. So ſchnell ſie mit ihrem Fanatismus ſich über öſtliche und weſtliche Welt verbreiteten, ſo ſchnell haben ſie auch die Stufen der Bildung durchlaufen, und ſind in Kurzem in der Bildung viel weiter geweſen, als das Abendland.

Die Philoſophie der Araber iſt daher in der Geſchichte der Philoſophie zu erwähnen. Sie haben ſich, wie geſagt, bald um Künſte, Wiſſenſchaften und Philoſophie bekümmert. Was wir zu ſagen haben, betrifft mehr äußerliche Erhaltung und Fortpflanzung der Philoſophie. Die Araber wurden nämlich in's Beſondere durch die Syrer (Vorderaſien), die unter ihre Botmäßigkeit kamen, mit der griechiſchen Philoſophie bekannt. Die Syrer waren nämlich griechiſch gebildet, und bildeten ein griechiſches Reich. In Syrien, zu Antiochien, beſonders in Berytus und Edeſſa, waren große gelehrte Anſtalten. Die Syrer machten den Verknüpfungs-Punkt aus zwiſchen der griechiſchen Philoſophie und den Arabern. *) Die ſyriſche Sprache war

*) *Tennemann, B. VIII, Abth. 1, S. 366; Buhle: Lehrb. d. Geſch. d. Phil. Th. V, S. 36.*

ſelbſt in Bagdad Volksſprache. *) Moſes Maimonides, ein gelehrter Jude, ſpricht näher in ſeinem Doctor perplexorum hiſtoriſch folgendergeſtalt von dieſem Uebergang der Philoſophie zu den Arabern:

„Alles, was die Ismaeliten **) von der Einheit Gottes und anderen philoſophiſchen Dingen geſchrieben haben“ — er nennt beſonders eine Sekte unter den Ismaeliten Muatzali (מצחזלה, i. e. Separati): „von dieſen fing es unter den Ismaeliten an,“ ſie nahmen zuerſt Intereſſe an der abſtrakt gedachten Erkenntniß ſolcher Gegenſtände; „ſpäter entſtand die Sekte Aſſaria (האשצרייה) —, iſt auf die Gründe und Sätze gebaut, die aus den Büchern der Griechen und Aramäer“ (Syrer) „genommen ſind, welche ſich bemühten, die Lehren der Philoſophen zu widerlegen und zu vernichten. Die Urſache hiervon iſt nämlich dieſe. Als das Volk der Chriſten auch jene Völker (die Griechen und Syrer) in ſich faßte, und die Chriſten viele Dogmen vertheidigten (die den philoſophiſchen Sätzen entgegen waren), unter dieſen Völkern aber die Lehren der Philoſophen ſehr gemein und ausgebreitet waren (denn von ihnen hat die Philoſophie ihren Urſprung), und Könige aufſtanden, die die chriſtliche Religion annahmen: ſo haben die chriſtlichen, griechiſchen und aramäiſchen Gelehrten, da ſie ſahen, daß ihre Lehren ſo deutlich und augenſcheinlich von den Philoſophen widerlegt ſeyen, eine eigene Weisheit, die Weisheit der Worte (Devarim), ausgedacht, und ſie ſelbſt heißen daher die Redenden (Medabberim, מְדַבְּרִים). Sie ſtellten Principien auf, welche dazu dienten, ſowohl ihren Glauben zu befeſtigen, als die entgegengeſetzten Lehren der Philoſophen zu widerlegen. Als nachher die Ismaeliten folgten und zur Herrſchaft gelangten, und die Bücher der Philoſophen ſelbſt zu ihnen kamen und mit ih-

*) Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 23 — 24, 28 — 29.

**) Dieß ſind hier wohl Araber überhaupt, nicht die eigentlichen Ismaeliten, unter denen nachher die Aſſaſſinen.

nen auch die Antworten, welche die" chriſtlichen „Griechen und Aramäer gegen die Bücher der Philoſophen geſchrieben hatten, wie die Schriften des Johannes Grammatikus, Aben Adi und Anderer: ſo haben ſie mit beiden Händen zugegriffen, und Alles aufgenommen." *) Die Chriſten haben ſich um Philoſophie bemühen müſſen, um ihre eigenen Behauptungen zu vertheidigen. Daſſelbe Bedürfniß iſt auch bei den Ismaeliten geweſen; dieſe haben ſich vornehmlich zur Beſeſtigung ihres Glaubens gleichfalls um ſolche Erkenntniß bemüht, indem es das nächſte Bedürfniß war, den Muhamedanismus gegen das Chriſtenthum zu vertheidigen, zu dem ein großer Theil der unterworfenen Völker gehörte.

Der äußerliche Gang iſt der, daß ſyriſche Ueberſetzungen griechiſcher Werke vorhanden waren, und dieſe nun von den Arabern weiter in's Arabiſche überſetzt worden ſind; oder es wurde unmittelbar aus dem Griechiſchen in's Arabiſche überſetzt. Unter Harun al Raſchid werden mehrere Syrer genannt, die in Bagdad gelebt, und vom Kalifen aufgefordert dieſe Werke in's Arabiſche überſetzten. Sie waren die erſten Lehrer der Wiſſenſchaften unter den Arabern, beſonders Aerzte; ſie überſetzten mediciniſche Werke. Johannes Meſue aus Damaskus lebte unter Al-Raſchid († 786 n. Chr. Geb.), Al-Mamon († 833) und Al-Motawackel († 847); 862 wurden die Türken mächtig. Er wurde Hoſpital-Aufſeher in Bagdad. Al-Raſchid ſtellte ihn an zur Ueberſetzung aus dem Syriſchen in's Arabiſche; er eröffnete eine öffentliche Schule für Arzneiwiſſenſchaft und alle alten Wiſſenſchaften. **) Honain war gleichfalls ein Chriſt, wie ſein Lehrer Johannes, aus dem Stamme der Araber Ebadi; er lernte ſelbſt griechiſch, und hat beſonders viel in's Arabiſche

*) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 71, p. 133—134 (Basil. 1629).

**) *Abulphar. Dynast. IX, p.* 153; Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 27—28.

überſetzt, auch in's Syriſche: Nikolaus De summa philosophiae Aristotelicae, Ptolomäus, Hippokrates, Galenus. *) Ein anderer iſt Ebn Abda, ein großer Dialektiker, von Abulfaraius angeführt. **) Von den philoſophiſchen Werken der Griechen waren es dann faſt ausſchließlich die ariſtoteliſchen Werke, welche von dieſen Syrern überſetzt wurden: ingleichen die ſpäteren Kommentatoren derſelben; alſo nicht die Araber ſelber überſetzten jene Schriften. Wie ſie die Griechen hatten, ſo nahmen ſie die Wiſſenſchaften auf.

In der arabiſchen Philoſophie, die freie, glänzende, tiefe Einbildungskraft zeigt, nahm im Allgemeinen die Philoſophie die Wendung, die ſie früher genommen, wie Plato mit ſeinen Ideen, Allgemeinheiten den Anfang der ſelbſtſtändigen Intellektual-Welt machte, und das abſolute Weſen als ein Weſen, das ſchlechthin in der Weiſe des Denkens iſt, ſetzte, und Ariſtoteles das Reich des Gedankens ausbildete, erfüllte und bevölkerte: ſo, nachdem die neuplatoniſche Philoſophie die intelligible Welt als Idee des in ſich ſelbſtſtändigen Weſens, des Geiſtes, gewonnen hatte, ſo ging dieſe erſte Idee, wie ſchon bei Proklus geſehen, in eben die ariſtoteliſche Ausbildung und Erfüllung über. Der arabiſchen, ſo wie der ſcholaſtiſchen Philoſophie und Allem, was in der chriſtlichen geſchehen, liegt als das Weſen die alexandriniſche oder neuplatoniſche Idee zu Grunde; auf ihr iſt es, daß die Beſtimmungen des Begriffs ſich bemühen, umhertummeln. Eine beſondere Beſchreibung der arabiſchen Philoſophie hat Theils wenig Intereſſe, Theils hat ſie mit der ſcholaſtiſchen Philoſophie die Hauptſache gemeinſchaftlich. Dieſe ebenſo wohl erlaubt die Zeit nicht, und wenn ſie es auch erlaubte, die Natur der Sache nicht, in ihren einzelnen Syſtemen oder Erſcheinungen auseinanderzulegen, ſondern nur eine Charakteriſirung und die Haupt-

*) *Abulphar. Dynast. IX, p. 171;* Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 28—29.

**) Brucker. l. l. p. 44; Abulphar. l. l. p. 208—209.

angabe der Momente, die ſie im Gedanken wirklich genommen hat. Sie iſt nicht durch ihren Inhalt intereſſant, bei dieſem kann man nicht ſtehen bleiben; es iſt keine Philoſophie, ſondern eigentliche Manier.

A. Philoſophie der Medabberim.

Wir können von den Arabern ſagen: Ihre Philoſophie macht nicht eine eigenthümliche Stufe in der Ausbildung der Philoſophie; ſie haben das Princip der Philoſophie nicht weiter gebracht. Hauptfragen in dieſer, wie in der ſpäteren Philoſophie, ſind dieſe geweſen: ob die Welt ewig iſt; dann die Einheit Gottes zu beweiſen. Eine Hauptrückſicht war dabei aber, die muhamedaniſchen Lehren zu vertheidigen, wodurch das Philoſophiren innerhalb derſelben eingeſchränkt wurde; die Araber ſind, wie die abendländiſchen Chriſten, durch die Dogmen der Kirche (wenn man es ſo nennen kann) beſchränkt worden, ſo wenig ſie hatten, — doch freier. Aber nach Allem, was wir von ihnen kennen, haben ſie keinen wahrhaften Fortſchritt im Princip gemacht; ſie haben kein höheres Princip der ſich bewußten Vernunft aufgeſtellt. Sie haben kein anderes Princip als das der Offenbarung, — ein äußerliches. Von Moſes Maimonides werden in's Beſondere als eine weitverbreitete und ausgezeichnete philoſophiſche Schule oder Sekte die **Medabberim** angeführt; er ſpricht von der Eigenthümlichkeit ihres Philoſophirens etwa folgendermaßen:

„Die Ismaeliten haben aber ihre Reden noch ausgedehnt und nach anderen wundervollen Lehren getrachtet, wovon keiner der griechiſchen Redenden irgend etwas gewußt, weil dieſe noch in Einigem mit den Philoſophen übereinkamen. — Die Hauptſache iſt, daß alle Redenden, ſowohl aus den Griechen, welche Chriſten geworden ſind, als die Ismaeliten, in Erbauung ihrer Principien nicht der Natur der Sache ſelbſt gefolgt ſind, oder aus ihr geſchöpft haben, ſondern nur darauf geſehen haben, wie

die Sache beſchaffen ſeyn müſſe, um ihre Behauptung zu unterſtützen oder wenigſtens nicht aufzuheben; und hinterher haben ſie dann kühnlich verſichert, ſo verhalte ſich die Sache ſelbſt, und haben anderweitige Gründe und Grundſätze dafür herbeigeholt," die ſie aus dem geholt haben, was für ſie Zweck war. — „Nur das behaupteten ſie, was, wenn auch auf's Entfernteſte, wenn auch durch hundert Konſequenzen, ihrer Meinung beiſtimmte. — So haben es die erſten Gelehrten gemacht, verſichernd, daß ſie durch die Spekulation allein zu ſolchen Gedanken, ohne Rückſicht auf eine vorausgeſetzte Meinung, gekommen ſeyen. Die Folgenden thaten dieß nicht," u. ſ. f. *) Bei Chriſten und Ismaeliten war alſo daſſelbe Bedürfniß, die Philoſophen zu widerlegen.

In der reinen Philoſophie der ſogenannten Redenden ſprach ſich die dem morgenländiſchen Geiſte eigenthümliche Auflöſung des beſtimmten Denkens in ihrer ganzen Konſequenz als Auflöſung alles Zuſammenhanges und Verhältniſſes aus. Maimonides ſagt: „Das Haupt-Fundament der Medabberim iſt, man könne keine gewiſſe Erkenntniß von den Dingen haben, daß ſie ſich ſo oder ſo verhalten, weil im Verſtande das Gegentheil immer ſeyn und gedacht werden könne. Ueberdem verwechſeln ſie in den meiſten Orten die Imagination und Phantaſie mit dem Verſtande, und geben jener den Namen von dieſem." **)

In ihnen iſt das morgenländiſche Princip auf eigenthümliche Weiſe zu erkennen: „Sie haben zum Princip die Atomen und den leeren Raum angenommen," wo dann alle Verbindung als ein Zufälliges erſcheint. „Die Erzeugung ſey nichts Anderes als eine Verbindung von Atomen, und das Vergehen nichts Anderes als eine Trennung derſelben. Und die Zeit beſtehe aus vielen Jetzt." ***) Nur das Atom iſt ſo. Sie haben ſo bei

*) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 71, p. 134—135.
**) ibid. p. 135.
***) ibid. c. 73, p. 149.

höherer Gedankenbildung den Hauptſtandpunkt, der es noch für die Orientalen iſt, die Subſtanz, die Eine Subſtanz zum Bewußtſeyn gebracht. Dieſer Pantheismus, wenn man will Spinozismus, iſt ſo der Standpunkt, die allgemeine Anſicht der orientaliſchen Dichter, Geſchichtsſchreiber und Philoſophen. Ferner ſagen die Medabberim: „Die Subſtanzen, d. h. die Individuen, die“ übrigens „von Gott erſchaffen, haben viele Accidenzen, wie im Schnee jedes Theilchen weiß iſt. Kein Accidenz aber könne zwei Momente (per duo momenta) dauern; wie es entſtehe, ſo gehe es wieder unter, und Gott ſchaffe an ſeine Stelle immer ein anderes.“ Alle Beſtimmungen ſeyen ſchlechthin vorübergehend, untergehend; nur das Individuum iſt das Beſtehende. „Wenn es ihm gefalle, ein anderes Accidenz in einer Subſtanz zu erſchaffen, ſo dauert ſie; wenn er aber aufhört zu erſchaffen, ſo gehe die Subſtanz unter.“ Er hätte es auch anders machen können; aller nothwendige Zuſammenhang iſt aufgehoben, ſo daß die Natur keinen Sinn hat. „Sie läugnen alſo, daß von Natur etwas exiſtire, ingleichen daß die Natur dieſes oder jenes Körpers es mit ſich bringe, dieſe vielmehr als andere Accidenzen zu haben. Sondern ſie ſagen: Gott ſchaffe alle Accidenzen im Augenblicke, ohne natürliche Mittel und ohne Beihülfe anderer Dinge.“ *) Das Beharren, das allgemeine Beharren iſt die Subſtanz, und das Beſondere iſt ohne Nothwendigkeit, iſt bloß veränderlich, wird jeden Augenblick verändert, und ſo geſetzt von der Subſtanz.

„Nach dieſem Satze ſagen ſie z. B., daß wir keineswegs ein rothes Kleid, das wir mit der rothen Farbe gefärbt zu haben meinen, gefärbt haben; ſondern Gott habe in dem Augenblicke die rothe Farbe in dem Kleide geſchaffen, in dem wir es mit der rothen Farbe zu verbinden geglaubt. Gott beobachte dieſe Gewohnheit, daß die ſchwarze Farbe nicht hervorkomme,

*) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 73, p. 152—154.

außer wenn das Kleid mit einer ſolchen Farbe gefärbt werde; und die erſte, die bei der Verbindung entſtanden, bleibe nicht, ſondern ſie verſchwinde im erſten Momente, und es erſcheine in jedem Momente „eine andere, die wieder geſchaffen werde." — Ebenſo iſt auch die Wiſſenſchaft ein Accidenz, das in jedem Augenblick, da ich etwas weiß, von Gott geſchaffen wird; wir beſitzen heute die Wiſſenſchaft nicht mehr, die wir geſtern beſaßen. Der Menſch bewege die Feder nicht, wenn er ſie zu bewegen meint," wenn wir ſchreiben, „ſondern die Bewegung ſey ein Accidenz der Feder, geſchaffen von Gott in dieſem Augenblick." *) So iſt wahrhaft Gott allein die wirkende Urſache.

„Achte Propoſition: Es iſt nichts als Subſtanz und Accidenz, und die natürlichen Formen ſind ſelbſt Accidenzen; nur die Subſtanzen ſind Individuen. — Neunte Propoſition: Die Accidenzen halten einander nicht, ſie haben keinen Kauſal-Zuſammenhang oder ſonſtiges Verhältniß; in jeder Subſtanz können alle Accidenzen exiſtiren. — Die zehnte Propoſition iſt der Uebergang, transitus (אֶפְשָׁרוּת, possibilitas)." Der transitus des Gedankens iſt vollkommen zufällig. „Alles, was wir uns einbilden können, könne auch in den Verſtand übergehen, d. i. ſey möglich. Auf dieſe Weiſe iſt aber Alles möglich," da die Geſetze des Verſtandes nicht ſind. „Ein Menſch ſo groß wie ein Berg, ein Floh wie ein Elephant, ſey möglich. Es könne Jegliches ebenſo gut anders ſeyn, als es iſt; und es ſey gar kein Grund vorhanden, warum jede Sache vielmehr ſo ſey oder ſeyn ſolle, als anders. Sie nennen's eine bloße Gewohnheit, daß die Erde ſich um einen Mittelpunkt, das Feuer nach oben bewege, daß das Feuer heiß ſey; es ſey ebenſo gut möglich, daß das Feuer friere." **) Wir ſehen ſo vollkommenen Unbeſtand von Allem; dieſer Taumel von Allem iſt ächt orientaliſch.

*) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 73, p. 154—155.
**) ibidem, p. 157—159.

Das iſt nun allerdings eine vollkommene Auflöſung alles Zuſammenhangs (von Urſache und Wirkung u. ſ. f.), alles deſſen, was zur Vernünſtigkeit gehört, — in Einklang mit der morgenländiſchen Erhabenheit, an nichts Beſtimmtem zu halten. Gott iſt in ſich das vollkommen Unbeſtimmte; und ſeine Thätigkeit iſt Schaffen von Accidenzen, die wieder verſchwinden, und an deren Stelle andere treten. Die Thätigkeit iſt ganz abſtrakt, und das durch ſie Geſetzte, Beſondere iſt daher vollkommen zufällig, — oder es iſt nothwendig; aber das Wort Nothwendig iſt leer, es iſt nicht begriffen, und es ſoll auch dazu kein Verſuch gemacht werden. Die Thätigkeit Gottes iſt ſo als vollkommen unvernünftig vorgeſtellt. Dieſe abſtrakte Negativität, mit dem verharrenden Einen verbunden, iſt ſo ein Grundbegriff der orientaliſchen Vorſtellungsweiſe. Die orientaliſchen Dichter ſind vornehmlich Pantheiſten; es iſt ihre gewöhnlichſte Anſchauungsweiſe. Die Araber haben ſo die Wiſſenſchaften, die Philoſophie ausgebildet, ohne die konkrete Idee weiter zu beſtimmen; das Letzte iſt vielmehr das Auflöſen aller Beſtimmung in dieſer Subſtanz, mit der nur die Veränderlichkeit als abſtraktes Moment der Negativität verbunden iſt.

B. Kommentatoren des Ariſtoteles.

Sonſt haben die Araber ſehr fleißig Ariſtoteles' Schriften ſtudirt, ſie haben ſich im Ganzen insbeſondere ſeiner metaphyſiſchen und logiſchen Schriften, ſeiner Phyſik bedient; und ſie vielfach zu kommentiren und das abſtrakte Logiſche noch weiter hinauszutreiben, war eine Hauptarbeit. Von dieſen Kommentaren ſind ſehr viele noch jetzt vorhanden. Dergleichen Werke ſind im Abendlande bekannt, auch in's Lateiniſche überſetzt und gedruckt; aber es iſt nicht viel daraus zu holen. Die Araber haben Verſtandes-Metaphyſik und formelle Logik ausgebildet. Die berühmten Araber haben zum Theil noch im 8. und 9. Jahr-

hundert gelebt; dieſes iſt alſo ſehr ſchnell gegangen, da das Abendland noch ſehr wenig ausgebildet war.

Alkendi, Kommentator der Logik, blühte um und nach 800 unter Almamun. *) — Alfarabi ſtarb 966, ſchrieb Kommentare über Ariſtoteles' Organon, die von den Scholaſtikern fleißig benutzt worden, dann: Von dem Urſprung und der Eintheilung der Wiſſenſchaften. Man erzählte von ihm, daß er Ariſtoteles' Abhandlung Vom Gehör vierzig Mal und ſeine Rhetorik zweihundert Mal durchgeleſen habe, ohne daß ihn ein Ueberdruß angewandelt; **) — er muß einen guten Magen gehabt haben. — Selbſt die Aerzte haben ſich mit Philoſophie beſchäftigt, und ſind ſo zu einer Theorie gekommen: z. B. Avicenna (geb. 984, geſt. 1064) aus Bochara, im Oſten des kaspiſchen Meeres, Kommentator des Ariſtoteles. ***) — Algazel (geſtorben 1127 zu Bagdad) ſchrieb Kompendien über Logik und Metaphyſik; er war ein geiſtreicher Skeptiker, hatte großen orientaliſchen Sinn, hielt die Worte des Propheten für reine Wahrheit, ſchrieb Destructio philosophorum. †) — Thophail ſtarb in Sevilla 1193. ††) — Averroes ſtarb 1217, hieß vorzugsweiſe der Kommentator des Ariſtoteles. †††)

Die Bekanntſchaft der Araber mit Ariſtoteles hat das geſchichtliche Intereſſe, daß auf dieſem Wege auch das Abendland

---

*) *Pocock. Specim. hist. Arab. p.* 78—79; *Hottinger. Biblioth. orient. c.* 2, *p.* 219; *Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p.* 65—66; *Tennemann, Band VIII, Abth.* 1, *S.* 374.

**) *Hottinger. l. l. p.* 221; *Gabriel Sionita: De moribus Orient. p.* 16; *Brucker. l. l. p.* 73—74; *Tennemann, a. a. O. S.* 374—375.

***) *Leo Africanus: De illustrib. Arabum viris, c.* 9, *p.* 268; *Abulphar. Dynast. IX, p.* 230; *Tiedemann: Geist. d. spek. Phil. B. IV, S.* 112 *flg.*; *Brucker. l. l. p.* 80—84.

†) *Leo Afric. l. l. c.* 12, *p.* 274; *Brucker. l. l. p.* 93—95; Tiedemann, a. a. O. S. 120—126; *Tennemann, a. a. O. S.* 383—396.

††) *Brucker. l. l. p.* 97.

†††) *Brucker. l. l. p.* 101; *Tennemann, a. a. O. S.* 420—421.

zuerſt mit Ariſtoteles bekannt geworden. Die Kommentarien über Ariſtoteles und Zuſammenſtellung der ariſtoteliſchen Stellen ſind Quelle für die Abendwelt geworden. Die Abendländer haben lange nichts gekannt vom Ariſtoteles, als ſolche Rücküberſetzungen ariſtoteliſcher Werke und Ueberſetzungen arabiſcher Kommentare über Ariſtoteles. Von ſpaniſchen Arabern, beſonders von Juden im ſüdlichen Spanien und Portugal und in Afrika, wurden dieſe Ueberſetzungen nun aus dem Arabiſchen in's Lateiniſche gemacht; oft iſt alſo erſt noch hebräiſche Ueberſetzung dazwiſchen.

C. Jüdiſche Philoſophen.

An die Araber ſchließen ſich die jüdiſchen Philoſophen an, unter denen der ſchon oben genannte Moſes Maimonides ausgezeichnet iſt. Er war 1131 (Jahr der Welt 4891, nach Anderen 4895) in Kordova in Spanien geboren, und lebte in Aegypten. *) Außer ſeinem Werke More Nevochim, das in's Lateiniſche überſetzt iſt, hat er auch noch andere Schriften verfaßt. Wie bei den Kirchenvätern und Philo, iſt das Geſchichtliche dabei zum Grunde gelegt; und dieß iſt metaphyſiſch behandelt. Von ihm und anderen Juden könnte noch vieles beſonders Literariſche geſagt werden. In ihrer Philoſophie dringt eines Theils das Kabbaliſtiſche in Aſtrologie, Geomantie u. ſ. f. durch; dagegen finden wir bei Moſes Maimonides ſehr ſtrenge abſtrakte Metaphyſik, die ſich nach Art Philo's mit den moſaiſchen Büchern und deren Explikation verknüpfte. Wir finden in ihnen Beweiſe der Einheit Gottes, daß die Welt erſchaffen und die Materie nicht ewig iſt, von Gottes Eigenſchaften. Daß Gott Eins iſt, iſt behandelt, wie ſchon bei den alten Eleaten und den Neuplatonikern, ſo nämlich, daß das Viele nicht das

*) *Bruckeri Histor. critic. philos. T. II, p.* 857*; Tennemann, Band VIII, Abth.* 1*, p.* 446—447.

Wahre iſt, ſondern das ſich ſelbſt hervorbringende und aufhebende Eine. *)

Zweiter Abſchnitt.
Scholaſtiſche Philoſophie.

Das iſt ein Zeitraum von 600 oder mit den Kirchenvätern von 1000 Jahren. Bei den chriſtlichen Kirchenvätern und ſpäter bei den Scholaſtikern hatte das Philoſophiren denſelben Charakter der Unſelbſtſtändigkeit. Aber innerhalb des Chriſtenthums iſt die Grundlage der Philoſophie, daß im Menſchen das Bewußtſeyn der Wahrheit, des Geiſtes an und für ſich aufgegangen iſt, und dann, daß der Menſch das Bedürfniß hat, dieſer Wahrheit theilhaftig zu werden. Dieß iſt abſolute Forderung und Nothwendigkeit. Es muß alſo möglich ſeyn, daß der Menſch fähig ſey, der Wahrheit theilhaftig zu werden; er muß ferner von dieſer Möglichkeit überzeugt ſeyn. Um aber das Wahre zu wiſſen, und damit Alle es wiſſen können, ſo muß es an ihn kommen als ein Gegenſtand, nicht für das denkende, philoſophiſch ausgebildete Bewußtſeyn, ſondern für das ſinnliche noch in ungebildeter Vorſtellungsweiſe ſtehende Bewußtſeyn. Der Inhalt der Idee alſo muß dem Menſchen offenbar werden, das iſt das Erſte; zweitens muß der Menſch fähig ſeyn, daß für ihn dieſe Wahrheit iſt. Wenn der Menſch aber für das Göttliche empfänglich iſt, ſo muß für ihn die Identität der göttlichen und der menſchlichen Natur da ſeyn; und das iſt den Menſchen auf eine unmittelbare Weiſe in Chriſto bewußt geworden. Denn in ihm iſt die göttliche und menſchliche Natur an ſich eins.

*) *Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c.* 51, *p.* 76—78, *c.* 57—58, *p.* 93—98; *II, c.* 1—2, *p.* 184—193; *III, c.* 8, *p.* 344—350; *etc. etc.*

Ferner iſt das Urſprüngliche, an ſich Seyende nur im innerſten Begriffe. Im Begriffe des Geiſtes iſt dieſe Beſtimmung, daß der Menſch nur ein Lebendiges iſt, das zwar die Möglichkeit hat, wirklich Geiſt zu werden; aber der Geiſt iſt nicht von Natur. Der Menſch iſt alſo nicht von Natur dieſes, in dem Gottes Geiſt lebt und wohnt; der Menſch iſt nicht von Natur ſo, wie er ſeyn ſoll. Das Thier iſt von Natur, wie es ſeyn ſoll; das iſt aber eben ſein Unglück, daß es nicht weiter kommt. Der Menſch iſt alſo von Natur böſe, er ſoll nicht natürlich ſeyn; und Alles, was der Menſch Böſes thut, kommt aus einem natürlichen Triebe. Das Geiſtige iſt erſt durch die Negation des Unmittelbaren; denn auch Gott ſelbſt iſt nur ſo ein Geiſt, daß er das Eine, Verſchloſſene zum Andern ſeiner ſelbſt machte. So wird auch der Menſch erſt durch Erheben über das Natürliche geiſtig, und gelangt zur Wahrheit. Dieſe Wahrheit erreicht er, indem für ihn die Gewißheit als Anſchauung wird, daß in Chriſto die Identität der göttlichen und menſchlichen Natur vorhanden, in ihm der λόγος Fleiſch geworden iſt. Da haben wir alſo erſtens den Menſchen, der durch dieſen Proceß zur Geiſtigkeit kommt, und zweitens den Menſchen als Chriſtus, in welchem dieſe Identität beider Naturen gewußt wird. Das iſt aber der Glaube an Chriſtus; vermittelſt dieſes Wiſſens von dieſer Identität in Chriſto, vermittelſt des Wiſſens dieſer urſprünglichen Einheit kommt der Menſch dann zur Wahrheit. Da nun der Menſch überhaupt dieſer Proceß iſt, die Negation des Unmittelbaren zu ſeyn, und aus dieſer Negation zu ſich ſelbſt, zu ſeiner Einheit zu kommen: ſo ſoll er alſo ſeinem natürlichen Wollen, Wiſſen und Seyn entſagen. Dieſes Aufgeben ſeiner Natürlichkeit wird angeſchaut in Chriſti Leiden und Tod, und in ſeiner Auferſtehung und Erhebung zur Rechten des Vaters. Chriſtus iſt ein vollkommener Menſch geweſen, hat das Loos aller Menſchen, den Tod, ausgeſtanden; der Menſch hat gelitten, ſich geopfert, ſein Natürliches negirt, und ſich dadurch erhoben. In

ihm wird dieſer Proceß, dieſe Konverſion ſeines Andersſeyns zum Geiſte, ſelber angeſchaut, und die Nothwendigkeit des Schmerzes in der Entſagung gegen die Natürlichkeit; aber dieſer Schmerz, daß Gott ſelbſt todt iſt, iſt die Geburtsſtätte der Heiligung und des Erhebens zu Gott. So wird alſo, was im Subjekte vorgehen muß, ſo wird dieſer Proceß, dieſe Konverſion des Endlichen, als an ſich vollbracht in Chriſto gewußt.

Daß die Offenbarung Chriſti dieſe Bedeutung habe, iſt der Glaube der Chriſten, während die profane, unmittelbare und nächſte Bedeutung dieſer Geſchichte iſt, daß Chriſtus ein bloßer Prophet geweſen, und das Schickſal aller alten Propheten gehabt habe, verkannt zu ſeyn. Daß ſie aber die von uns angegebene Bedeutung habe, das weiß der Geiſt; denn der Geiſt iſt eben in dieſer Geſchichte explicirt. Dieſe Geſchichte iſt der Begriff, die Idee des Geiſtes ſelbſt; und die Weltgeſchichte hat in ihr ihre Vollendung gefunden, auf dieſe unmittelbare Weiſe das Wahre zu wiſſen. Der Geiſt alſo iſt es, der ſie ſo auffaßt; und auf unmittelbar anſchauliche Weiſe iſt das im Pfingſtfeſte gegeben. Denn vor dieſem Tage hatten die Apoſtel dieſe unendliche Bedeutung von Chriſto noch nicht; ſie wußten noch nicht, daß dieſes die unendliche Geſchichte von Gott iſt: geglaubt hatten ſie an ihn, aber noch nicht an ihn als dieſe unendliche Wahrheit. Seine Freunde haben ihn geſehen, ſeine Lehren gehört, das Alles haben ſie gewußt, haben auch Wunder geſehen, und ſind dadurch dazu gebracht, an ihn zu glauben. Aber Chriſtus ſelbſt ſchilt die heftig, welche Wunder von ihm verlangen. „Der Geiſt," ſagt er, „wird Euch in alle Wahrheit leiten."

Aus dieſer Idee, wie ſie durch den Geiſt gefaßt iſt, entſtanden viele ſogenannte Ketzereien. Dahin gehören die Gnoſtiker in vielerlei Sekten; ihre Richtung war das Erkennen, woher ſie den Namen bekommen haben. Sie ſind nämlich nicht bei dieſer geſchichtlichen Form der Idee des Geiſtes ſtehen geblieben, ſondern ſie haben die Geſchichte interpretirt, und ſie als Ge-

ſchichtliches aufgelöſt. Die von ihnen hineingebrachten Gedanken ſind mehr oder weniger Gedanken der alexandriniſchen oder auch der philoniſchen Philoſophie. Ihrer Grundlage nach haben ſie ſich alſo ſpekulativ gehalten, ſind aber zu Ausſchweifungen im Phantaſtiſchen und auch in der Moralität fortgegangen, wenn gleich auch im trüben und phantaſtiſchen Weſen die Elemente immer zu erkennen ſind, die wir geſchichtlich gehabt haben. Sie ſprechen von einem *θεὸς ἄῤῥητος*, den ſie auch als *ἄβυσσον*, *βῦθος*, *προπάτωρ* bezeichnen; der Erſtgeborene iſt der *νοῦς*, *λόγος*, *σοφία*, die Auseinanderlegung (*διάθεσις*) dieſes Abgrundes, das Sich-begreiflich-machen des Unbegreiflichen. Dieſes iſt in der Form von Aeonen und Engeln ausgedrückt. In der Explikation ſind unterſchiedene Principien, das männliche und das weibliche, aus deren *σύνθεσις* und *συζυγία* die Erfüllung (*πλήρωμα*) hervorgeht. Dieſes *πλήρωμα* iſt die Aeonenwelt überhaupt; den Abgrund aber, in dem das Unterſchiedene noch verſchloſſen, noch nicht herausgetreten war, heißen ſie Hermaphrodit, wie ein Aehnliches ſchon längſt von den Pythagoräern geſchehen war. *)

Aus dem Orient ſind andere Formen dieſes Gegenſatzes hineingebracht, Licht und Finſterniß, Gutes und Böſes. Beſonders iſt aber dieſer parſiſche Gegenſatz im Manichäismus hervorgetreten, worin Gott, als das Licht, dem Böſen, Nichtſeyenden (*οὐκ ὄν*), der *ὕλη*, dem Materiellen, entgegentritt. Das Böſe iſt das, was den Widerſpruch in ſich ſelbſt hatte. „Die ſich ſelbſt überlaſſenen und in blinder Feindſchaft gegen einander tobenden Mächte des Böſen (*ὕλη*),“ dieſes ſich ſelbſt Vernichtende, iſt „von einem Schimmer aus dem Lichtreiche getroffen und angezogen;“ und dieſes hat die Materie ſo weit beſänftigt, daß „ſie aufhörten, einander zu beſtreiten, und ſich“ ſogar „vereinigten, um in das Lichtreich einzudringen. — Zur Lockſpeiſe für die *ὕλη*, um ihre blinde Wuth durch eine unwiderſtehlich wir-

*) *S. Oben, S.* 29—31; *Band I, S.* 256.

kende Kraft zu lähmen und zu beſänftigen, ihre endliche Vernichtung und die allgemeine Herrſchaft des Lichts, des Lebens, der Seele herbeizuführen, gab der Vater des Lichtes eine der Mächte deſſelben (des Guten) Preis. Und das iſt die Weltſeele (ψυχὴ ἁπάντων); dieſe wurde von der ὕλη verſchlungen, und dieſe Vermiſchung iſt die Grundlage der ganzen Schöpfung. Daher iſt die Seele überall hin verbreitet, und in der todten Hülle überall wirkend und kämpfend in dem Menſchen, dem μικρόκοσμος, wie in dem Weltall, dem μακρόκοσμος," — aber mit ungleicher Gewalt; denn „wo Schönheit ſich offenbart, ſiegt das Licht-Princip" (die Seele) „über die ὕλη: in dem Häßlichen unterliegt es," herrſcht die Materie vor. — „Dieſe gefangene Seele nannte Mani auch den Sohn des Menſchen (υἱὸς ἀνθρώπου), nämlich des Urmenſchen, des himmliſchen Menſchen, des Adam Kadmon." Aber nur „ein Theil von dem Lichtweſen" (der Seele), „der dazu beſtimmt, das Reich des Böſen zu bekämpfen," iſt auf dieſe Weiſe Preis gegeben; „zu ſchwach, gerieth er in Gefahr zu unterliegen, und mußte einen Theil ſeiner Rüſtung, dieſe Seele, der ὕλη hingeben." Ein anderer iſt frei geblieben: „Der Theil der Seele, welcher durch ſolche Vermiſchung mit der ὕλη nicht gelitten hatte, ſich frei zum Himmel erhoben, wirkt von oben zur Läuterung der gefangenen Seele, der verwandten Lichttheile; und das iſt „der Ἰησοῦς υἱὸς ἀνθρώπου ἀπαθής," Jeſus der Menſchenſohn, der filius impatibilis, inſofern er nicht gelitten hat, „im Gegenſatze gegen den filius hominis patibilis, die in dem ganzen Weltall gefangene Seele." Aber „jene erlöſende Seele bleibt in dem ſichtbaren Lichte (lux secunda ac visibilis, entgegengeſetzt der prima ac inaccessibilis), und hat darin ihren Sitz, und wirkt durch Sonne und Mond auf den Läuterungs-Proceß der Natur ein." Durch ſie aber erſcheint ihm der ganze Lauf der phyſiſchen, wie der geiſtigen Welt als ein Läuterungs-Proceß: „Die gefangenen Lichtweſen mußten aus dem Kreislauf

der Metempſychoſe zur unmittelbaren Wiedervereinigung mit dem Lichtreich erhoben werden. Deshalb ſtieg die reine himmliſche Seele zur Erde herab, und erſchien in menſchlicher Scheinform, um der leidenden Seele" (νοῦς παθητικός des Ariſtoteles?) „die Hand zu reichen. Jene bloß ſcheinbare Kreuzigung des Ἰησοῦς ἀπαθής," das freilich nur ſcheinbare Mitleiden des nicht mit der Materie Vereinigten, „entſpricht dem wirklichen Leiden der gefangenen Seele. So wie über Chriſtus" aber „die Mächte der Finſterniß keine Gewalt ausüben konnten: ſollte auch ihre Gewalt über die verwandte Seele ſich als nichtig zeigen. Die Manichäer ſprechen von einem Jeſus, der in aller Welt und in der Seele gekreuzigt iſt; die Kreuzigung Chriſti bedeutet alſo myſtiſch nur die Wunden des Leidens unſerer Seele. Die ſchwangerwerdende Erde erzeuge den Jesus patibilis, der das Leben und Heil der Menſchen iſt, omni suspensus e ligno. Der in Jeſus erſchienene νοῦς ſey τὰ ὄντα πάντα." *)

Das Weſentliche der orthodoxen *Kirchenväter*, welche ſich dieſen gnoſtiſchen Spekulanten entgegen ſtellten, iſt nun weiter dieſes, daß ſie die beſtimmte Form der Gegenſtändlichkeit, der Wirklichkeit Chriſti feſtgehalten haben, aber in dieſer Weiſe, daß dieſe Geſchichte zugleich die Idee überhaupt zur Grundlage hat, alſo dieſe innige Vereinigung von Idee und geſchichtlicher Geſtalt. Es iſt alſo die wahrhafte Idee des Geiſtes in der beſtimmten Form der Geſchichtlichkeit zugleich. Die Idee war aber noch nicht, als ſolche, von der Geſchichte unterſchieden. Indem ſich die Kirche alſo an dieſe Idee in der geſchichtlichen Form hielt, beſtimmte ſie die Lehre. Wenn dagegen die Arianer auch noch nicht ſo weit gingen, wie die Socinianer, welche Chriſtus für einen nur ausgezeichneten Menſchen hielten, ſo hatten ſie doch in ihm nicht, daß Gott in Chriſto gewußt wird. Aber ſobald die Gottheit Chriſti wegbleibt, iſt die Dreieinigkeit

*) Neander: Genet. Entw. d. vorn. gnoſt. Syſteme, S. 87—91.

nicht mehr vorhanden, und damit die Grundlage der ganzen ſpekulativen Philoſophie weggenommen. Die Pelagianer aber läugneten die Erbſünde, und behaupteten, daß die Natur des Menſchen zur Tugend und Religioſität hinreichend wäre. Aber der Menſch ſoll nicht ſeyn, wie er von Natur iſt; er ſoll vielmehr geiſtig werden. So wurde auch dieſe Lehre als Häreſis ausgeſchloſſen. So wurde mithin die Kirche vom Geiſte regiert, an den Beſtimmungen in der Idee feſtzuhalten, immer aber in der geſchichtlichen Weiſe. Dieß iſt die Philoſophie der Kirchenväter; ſie haben die Kirche erzeugt, wie denn der entwickelte Geiſt einer entwickelten Lehre bedarf, und nichts ſo ungeſchickt iſt, als das Beſtreben oder Verlangen einiger Neueren, die Kirche in ihre erſte Form zurückzuführen. Später erſtanden doctores, nicht mehr patres ecclesiae.

A. Verhältniß der ſcholaſtiſchen Philoſophie zum Chriſtenthum.

Die Scholaſtiker ſind die Hauptperſonen in dieſer Periode; es iſt die europäiſche Philoſophie im europäiſchen Mittelalter. Die Kirchenväter dagegen ſind vornehmlich in der alten römiſchen Welt, im römiſchen Kaiſerthum und lateiniſcher Bildung; ſelbſt die Byzantiner gehören dazu. Die fertige Kirche aber hat in den germaniſchen Nationen ihren Sitz gehabt; durch ihre Konſtitution iſt aber das Philoſophiren bedingt. Die chriſtliche Kirche, Gemeinde hatte ſich zwar ausgebreitet in der römiſchen Welt, beſonders aber im Anfang nur ſo, daß ſie eine eigene Gemeinſchaft bildete, von der die Welt aufgegeben war, die keinen Anſpruch machte zu gelten, zu herrſchen; ihre Anſprüche darauf waren nur negativ, die Individuen waren in ihr nur Märtyrer, oder ſie entſagten der Welt. Aber die Kirche iſt auch herrſchend geworden, oſt- und weſtrömiſche Kaiſer ſind Chriſten geworden; und die Kirche hat ſo eine öffentliche, unverkümmerte Exiſtenz erlangt, — eine Exiſtenz, die vielen Ein-

fluß auf das Weltliche bekommen hat. Die politiſche Welt aber iſt in die Hände der germaniſchen Nationen gefallen; damit iſt eine neue Geſtalt entſtanden, und dieſer gehört die ſcholaſtiſche Philoſophie an. Wir kennen dieſe Revolution als Völkerwanderung. Friſche Stämme haben ſich über die alte römiſche Welt ergoſſen, und ſich darin feſtgeſetzt; ſie haben ſo auf den Trümmern der alten Welt ihre neue Welt erbaut, — ein Bild, was uns noch jetzt der Anblick Roms gewährt, wo die Pracht der chriſtlichen Tempel zum Theil Reſte der alten ſind, und die neuen Paläſte auf und unter Ruinen ſtehen.

Das Haupt-Element im Mittelalter iſt dieſe Entzweiung, dieß Gedoppelte: zwei Nationen, zwei Sprachen. Wir ſehen Völker, die vorher geherrſcht haben, eine vorhergehende Welt, die eigene Sprache, Künſte, Wiſſenſchaften fertig hatte; und auf dieß ihnen Fremde ſetzten ſich die neuen Nationen, die ſo gebrochen in ſich angefangen. Wir haben ſo in dieſer Geſchichte nicht vor uns die Entwickelung einer Nation aus ſich ſelbſt, ſondern als ausgehend vom Gegenſatz, und die mit dieſem Gegenſatz behaftet iſt und bleibt, ihn in ſich ſelbſt aufnimmt und zu überwinden hat. Dieſe Völker haben ſo auf dieſe Weiſe die Natur des geiſtigen Proceſſes an ſich dargeſtellt. Der Geiſt iſt dieß, ſich eine Vorausſetzung zu machen, das Natürliche ſich als Widerlage zu geben, ſich davon zu ſcheiden, es ſo zum Objekt zu haben, und dann erſt dieſe Vorausſetzung zu bearbeiten, zu formiren, und ſo aus ſich hervorzubringen, zu erzeugen, in ſich zu rekonſtruiren. Deswegen iſt das Chriſtenthum in der römiſchen, wie in der byzantiniſchen Welt als Kirche zwar triumphirend und herrſchend geworden; allein beide ſind nicht fähig geweſen, die neue Religion in ſich zu bethätigen, und die Welt aus dieſem Princip hervorzubringen. Denn in beiden war fertiger Charakter: Sitte, Geſetze, Rechtszuſtand, Reichsverfaſſung (wenn es Verfaſſung genannt werden kann), politiſcher Zuſtand, Geſchicklichkeiten, Kunſt, Wiſſenſchaft, geiſtige Bildung; Alles

war ſchon fertig. Hingegen der Natur des Geiſtes iſt es nur gemäß, daß dieſe gebildete Welt aus ihm erzeugt werde, und daß dieſe Erzeugung hervorgehe durch die Gegenwirkung, durch die Aſſimilation eines Vorhergegangenen. Dieſe Eroberer alſo haben ſich feſtgeſetzt in einem Fremden, und ſind die Herrſchenden darüber geweſen; aber zugleich ſind ſie in die Gewalt eines neuen Geiſtes gekommen, der ihnen auferlegt worden iſt überhaupt, — herrſchend einer Seits, aber anderer Seits durch das Geiſtige beherrſcht, ſich dagegen paſſiv verhaltend.

Die geiſtige Idee oder die Geiſtigkeit iſt in ſie hineingelegt worden, — ſie, als rohe Barbaren erſcheinend, in Stumpfheit des Gemüths und des Geiſtes. In dieſe Stumpfheit iſt das Geiſtige verſetzt, ihr Herz iſt damit durchſtochen worden; die rohe Natur iſt der Idee auf dieſe Weiſe als eine unendlich entgegengeſetzte immanent geworden: oder es iſt in ihnen die unendliche Qual, das entſetzliche Leiden entzündet, ſo daß ſie ſelbſt als ein gekreuzigter Chriſtus dargeſtellt werden können. Dieſen Kampf in ſich hatten ſie zu beſtehen, und eine Seite deſſelben iſt ihre Philoſophie, die ſpäter ſich unter ihnen eingeſtellt hat, und zunächſt als ein Gegebenes überkommen iſt. Es ſind noch ungebildete Völker, aber tief an Herz und Gemüth bei barbariſcher Dumpfheit; in dieſe iſt dann das Princip des Geiſtes gelegt worden, und damit iſt dieſe Qual, dieſer Kampf des Geiſtes und des Natürlichen nothwendig geſetzt. Die Bildung fängt hier vom ungeheuerſten Widerſpruch an, und dieſen hat ſie aufzulöſen. Es iſt ein Reich der Qual, aber des Fegefeuers; denn es iſt der Geiſt, der in der Qual iſt, nicht Thier, — der Geiſt aber ſtirbt nicht, ſondern geht aus ſeinem Grabe hervor. Die zwei Seiten dieſes Widerſpruchs ſind weſentlich ſo im Verhältniß gegen einander, daß das Geiſtige es iſt, was regieren ſoll, was herrſchend ſeyn ſoll über Barbaren.

Die wahrhafte Herrſchaft des Geiſtes kann aber nicht Herrſchaft ſeyn in dem Sinne, daß das Gegenüberſtehende ein

Unterworfenes iſt, ſondern der Geiſt an und für ſich kann den ſubjektiven Geiſt, zu dem er ſich verhält, nicht als einen äußerlich Gehorchenden, Knechtiſchen gegenüber haben; denn dieſer iſt ſelbſt Geiſt. Sondern die Herrſchaft muß die Stellung haben, daß der Geiſt im ſubjektiven Geiſt ſich mit ſich ſelbſt verſöhnt. Dieſe Stellung, Harmonie, Verſöhnung iſt die, welche zuerſt als Gegenſatz erſcheint, in dem das Eine nur die Macht haben kann mit Unterwerfung des Anderen. Das Princip iſt, daß der Geiſt herrſche; und die folgende Entwickelung iſt nur die, in der er zur Herrſchaft kommt, aber als Verſöhnung. Dazu gehört, daß das ſubjektive Bewußtſeyn, Gemüth, Herz nicht nur, ſondern auch die weltliche Herrſchaft, Geſetz, Inſtitutionen, menſchliches Leben u. ſ. f., ſo weit dieß im Geiſte ſteht, vernünftig wird. Wir haben bei Plato in ſeiner Republik die Idee geſehen, daß die Philoſophen regieren ſollen. Jetzt iſt es die Zeit, in der ausgeſprochen wird, daß das Geiſtige herrſchen ſolle; und dieß Geiſtige hat den Sinn erhalten, daß das Geiſtliche, die Geiſtlichen herrſchen ſollen. Das Geiſtige iſt ſo zur beſonderen Geſtalt, zum Individuum gemacht; aber der rechte Sinn iſt, daß das Geiſtige das Beſtimmende ſeyn ſoll, was bis auf unſere Zeiten gegangen iſt. So ſehen wir in der franzöſiſchen Revolution, daß der Gedanke, der abſtrakte Gedanke herrſchen ſoll: nach ihm ſollen Staatsverfaſſung und Geſetze beſtimmt werden, er ſoll das Band unter den Menſchen ausmachen; und das Bewußtſeyn der Menſchen ſoll ſeyn, daß das, was unter ihnen gilt, abſtrakte Gedanken ſind, Freiheit und Gleichheit das Geltende iſt, worin auch das Subjekt ſeinen wahren Werth ſelbſt in Beziehung auf die Wirklichkeit hat.

Eine Form dieſer Verſöhnung iſt auch die, daß das Subjekt in ſich ſelbſt mit ſich, wie es ſteht und geht, mit ſeinen Gedanken, ſeinem Wollen, mit ſeinem Geiſtigen, zufrieden iſt; ſo daß ſein Wiſſen, Denken, ſeine Ueberzeugung zum Höchſten geworden iſt, die Beſtimmung des Göttlichen, des an und für

ſich Geltenden hat. Das Göttliche, Geiſtige iſt ſo in meinen ſubjektiven Geiſt geſetzt, identiſch mit mir; ich ſelbſt bin das Allgemeine, und es gilt nur, wie ich unmittelbar weiß. Dieſe Form der Verſöhnung iſt die neueſte, aber die einſeitigſte. Denn das Geiſtige iſt da nicht als objektiv beſtimmt, ſondern nur aufgefaßt, wie es in meiner Subjektivität iſt, in meinem Gewiſſen; meine Ueberzeugung als ſolche wird für das Letzte genommen, — es iſt die formelle Verſöhnung der Subjektivität mit ſich. Hat die Verſöhnung dieſe Geſtalt, ſo hat die Stellung, von der wir früher ſprachen, kein Intereſſe mehr; es iſt nur etwas Vergangenes, Hiſtoriſches. Wie wir wiſſen, überzeugt ſind, wie es ſich unmittelbar im Inneren jedes Subjekts offenbart, dieß iſt das Wahre, das Anundfürſichſeyende; da hat denn dieſe Weiſe, dieſer Gang der Vermittelung des Wahren, des Anundfürſichſeyenden, Gottes mit dem Menſchen kein Intereſſe, iſt nur hiſtoriſch, gilt als etwas, das in uns nicht mehr Bedürfniß iſt. Ebenſo haben dann die Lehren, die Lehrbegriffe der chriſtlichen Religion die Stellung eines Fremdartigen, einer beſonderen Zeit Angehörigen, mit dem ſich jene Menſchen bemüht haben. Die Idee an und für ſich, daß die Idee konkret iſt, der Geiſt iſt, im Verhältniß zum Subjekt iſt, der Gegenſatz, — dieß iſt verſchwunden, und erſcheint nur als vergangen. Inſofern hat das, was ich vom Princip des chriſtlichen Lehrbegriffs geſagt habe, und noch von den Scholaſtikern ſagen werde, nur auf dem Standpunkt, den ich angegeben habe, Intereſſe, d. h. auf dem Standpunkte, wo die Idee in ihrer konkreten Beſtimmung intereſſirt, nicht auf dem Standpunkte der unmittelbaren Verſöhnung des Subjekts mit ſich ſelbſt. — Das Allgemeine iſt alſo jener Gegenſatz, der das Princip der Auflöſung ſchon in ſich enthält, daß das Geiſtige es iſt, was regieren ſoll, das aber nur regiert, inſofern es verſöhnend iſt.

Näher haben wir nun zu betrachten den Charakter des Gegenſatzes zur Vergleichung mit dem Philoſophiren; und hier-

bei iſt an das Geſchichtliche kurz zu erinnern, jedoch nur an die Haupt-Momente. — Dieſe Geſtalt des Gegenſatzes, wie ſie in der Geſchichte erſcheint, iſt einer Seits die Geiſtigkeit, die als ſolche die Geiſtigkeit des Herzens ſeyn ſoll; der Geiſt iſt aber Einer, und ſo iſt Gemeinſchaft derer, die in dieſer Geiſtigkeit ſtehen. So entſteht eine Gemeinde, die dann äußerlich wird, dann Anordnung der Gemeinde, die ſich zur Kirche ausbreitet. Inſofern der Geiſt das Princip iſt, ſo iſt das Geiſtige unmittelbar allgemein; das Einzelnſeyn in der Empfindung, Meinung u. ſ. f. iſt geiſtlos. Die Kirche organiſirt ſich, aber die Kirche geht ſelbſt fort zum weltlichen Daſeyn, zum Reichthum, zu Gütern, wird ſelbſt weltlich mit allen Leidenſchaften der Rohheit; denn nur erſt das Princip iſt das Geiſtige. Das Herz, was zum Daſeyn, zur Weltlichkeit gehört, und dazu gehören ſelbſt die Neigungen, Begierden des Herzens, — dieß und das ganze Verhältniß unter den Menſchen iſt nach dieſen Neigungen, Leidenſchaften, nach dieſer Rohheit noch beſtimmt. Die Kirche hat ſo nur das geiſtige Princip in ſich, ohne daß es wahrhaft real iſt, und ſo, daß die Verhältniſſe noch nicht vernünftig ſind; ſo ſind die weiteren Verhältniſſe vor der Entwickelung, Realiſirung des geiſtigen Princips in der Welt. Ohne daß das Weltliche angemeſſen iſt dem Geiſtigen, iſt das Weltliche auch vorhanden als Daſeyn, und iſt das unmittelbar natürliche Weltliche; ſo wird die Kirche in ihr ſelbſt das unmittelbar natürliche Princip an ihr haben. Alle Leidenſchaften, Herrſchſucht, Habſucht, Betrug, Gewaltthätigkeit, Raub, Mord, Neid, Haß, alle dieſe Laſter der Rohheit wird ſie an ſich haben; und ſie gehören ebenſo zu dem Regiment. Dieſe Herrſchaft iſt alſo ſchon, wie ſie Herrſchaft des Geiſtigen ſeyn ſoll, eine Herrſchaft der Leidenſchaft; ſo hat die Kirche meiſtentheils Unrecht nach dem Princip der Weltlichkeit, der Leidenſchaft, aber ſie hat Recht nach der geiſtigen Seite.

Was dieſem geiſtlich-weltlichen Reiche gegenüberſteht, iſt

das weltliche Reich für ſich, Kaiſer gegen Pabſt und Kirche. Das weltliche Reich ſoll dem geiſtigen Reiche, was weltlich geworden iſt, unterworfen ſeyn; der Kaiſer wird ſo advocatus ecclesiae, Kirchenvogt. Das Weltliche ſtellt ſich einer Seits für ſich, iſt aber mit dem Anderen in Vereinigung, ſo daß es das Geiſtliche als herrſchend anerkennt. In dieſem Gegenſatze muß ein Kampf entſtehen eben wegen des Weltlichen, was in der Kirche ſelbſt iſt, und ebenſo wegen des ſchlechten Weltlichen, des Gewaltthätigen, der Barbarei in dem weltlichen Regiment für ſich. Der Kampf aber muß zunächſt zum Nachtheil des Weltlichen geführt werden; denn ebenſo wie es ſich für ſich ſtellt, ſo anerkennt es auch das Andere, muß ſich dieſem, dem Geiſtigen und deſſen Leidenſchaften, mit Ehrfurcht unterwerfen. Die tapferſten, edelſten Kaiſer ſind in den Bann gethan von Päbſten, Kardinälen, Legaten, auch Erzbiſchöfen und Biſchöfen, und konnten nichts dagegen thun, konnten ſich nicht auf die äußerliche Macht verlaſſen; denn ſie war in ſich gebrochen, und ſo waren ſie immer die Beſiegten, mußten nachgeben.

Was nun zweitens die Sitte in den Individuen anbetrifft, ſo ſehen wir einer Seits das Geiſtige im Herzen, unendlich geltend in ihm, aber anderer Seits den Gegenſatz der Rohheit, Gewaltthätigkeit, unbändiger Begierden. Die Individuen fallen aus Einem Extrem in's andere, von dem Extrem der rohſten Unbändigkeit, Barbarei, Selbſtwillen in das der Entſagung von Allem, der Beſiegung aller Neigungen, Leidenſchaften u. ſ. f. Das größte Beiſpiel hiervon geben uns die Kreuzfahrer. Zu heiligen Zwecken ziehen ſie aus, auf dem Zuge aber verfallen ſie in alle Leidenſchaften, wobei die Anführer ihnen vorangehen; die Individuen laſſen ſich in Gewalt, Wildheit, Rohheit aus. Nachdem ſie den Zug auf das Kopfloſeſte, auf die unverſtändigſte Weiſe gemacht haben, kommen ſie vor Jeruſalem an, nachdem ſie Tauſende verloren haben; hier fallen Alle nieder auf die Knie, thun Buße und ſind zerknirſcht. Da begeiſtert

ſie die Tapferkeit, ſie erobern Jeruſalem, und verfallen wieder in dieſelbe Rohheit, Leidenſchaftlichkeit, baden ſich in Blut, ſind unendlich grauſam, thun dann wieder Buße, und kehren wieder zurück zu den kleinlichſten Leidenſchaften des Eigennutzes und Neides, und ruiniren den Beſitz, den ſie ſich erworben haben durch ihre Tapferkeit. Dieß iſt, weil das Princip nur als abſtraktes Princip in ihnen, im Inneren iſt, und die Wirklichkeit des Menſchen noch nicht geiſtig ausgebildet iſt. — Dieß iſt die Art und Weiſe des Gegenſatzes in der Wirklichkeit.

Was den Gegenſatz im Inhalt der Religion, im religiöſen Bewußtſeyn anbetrifft, ſo hat er viele Geſtalten; es iſt jedoch hier nur an das Innerſte zu erinnern. Einer Seits iſt die Idee von Gott, anderer Seits was von ihm gewußt, erkannt wird, daß er die Dreieinigkeit iſt; das Andere iſt der Kultus, d. h. der Proceß der Individuen, ſich dem Geiſt, dem Gott angemeſſen zu machen, die Gewißheit davon zu haben, in das Reich Gottes einzugehen. Eine fertige Kirche iſt eine Wirklichkeit des Reichs Gottes auf Erden: ſo daß dieſes für jeden Menſchen Gegenwart hat, jeder darin lebt und leben ſoll. In dieſe Anſtalt fällt die Verſöhnung eines jeden Individui; dadurch wird es Bürger dieſes Reichs, und erhält Antheil am Genuß dieſer Gewißheit. Dieſe Verſöhnung iſt nun aber daran geknüpft, daß in Chriſto die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur angeſchaut wird, — wie der Geiſt Gottes im Menſchen ſeyn ſoll. Dieſer Chriſtus darf alſo nicht ſeyn als ein geweſener, und das Leben der Verſöhnung nicht als eine Erinnerung an deu Vergangenen; ſondern wie die Frommen im Himmel Chriſtum ſchauen, ſo ſoll auch auf Erdeu Chriſtus ein Gegenſtand ſeyn, der ebenſo geſchaut werden kann. Sodann ſoll dieſer Proceß vorhanden ſeyn, daß das Individuum mit dieſem ihm Gegenſtändlichen vereint, dieſes mit ihm identiſch wird. Das Vermittelnde im Kultus iſt vorhanden, es wird vollbracht, am Individuum vollbracht in dem höchſten Punkt, der die Meſſe

heißt; da iſt das Verhältniß zum Vermittelnden als zum Objektiven, dieß ſoll genoſſen werden von dem Individuum, daß es deſſen theilhaftig wird. Und dieß Objektive iſt es, was als Hoſtie und als Genuß derſelben in der Meſſe immer noch vorhanden iſt. Dieſe Hoſtie gilt einer Seits, als Hoſtie, als gegenſtändlich, für das Göttliche: anderer Seits iſt ſie der Geſtalt nach ein ungeiſtiges, äußerliches Ding. Das iſt aber der tiefſte Punkt der **Aeußerlichkeit** in der Kirche; denn vor dem Dinge in dieſer vollkommenen Aeußerlichkeit muß das Knie gebeugt werden, nicht ſofern es Gegenſtand des Genuſſes iſt.

Luther hat dieſe Weiſe verändert; er hat den myſtiſchen Punkt beibehalten in dem, was das Abendmahl genannt wird, daß das Subjekt in ſich empfängt das Göttliche, — aber daß es nur inſofern göttlich iſt, als es genoſſen wird im Glauben, inſofern es im Glauben und im Genuß aufhört, ein äußerliches Ding zu ſeyn. Dieſer Glauben und Genuß iſt erſt die ſubjektive Geiſtigkeit; und ſofern es in dieſer iſt, iſt es geiſtig, nicht indeß es ein äußerliches Ding bleibt. In der Kirche des Mittelalters, in der katholiſchen Kirche überhaupt iſt die Hoſtie auch verehrt als äußerliches Ding: ſo daß, wenn eine Maus eine Hoſtie frißt, ſie und ihre Excremente zu verehren ſind; da hat denn das Göttliche vollkommen die Geſtalt der Aeußerlichkeit. Dieß iſt der Mittelpunkt des ungeheuren Gegenſatzes, der einer Seits aufgelöſt iſt, anderer Seits im vollkommenen Widerſpruche bleibt: ſo daß die Hoſtie noch als bloß äußerliches Ding feſtgehalten, und doch dieß Hohe, Abſolute ſeyn ſoll.

Mit dieſer Aeußerlichkeit iſt verbunden die andere Seite, das Bewußtſeyn über dieß Verhältniß; da iſt denn das Bewußtſeyn des Geiſtigen, deſſen, was die Wahrheit iſt, im Beſitz einer Prieſterſchaft. So als Ding iſt es natürlich auch im Beſitz eines Anderen, von welchem es, da es ein Ausgezeichnetes iſt, dieſe Auszeichnung zu erhalten hat, von dem es geweiht werden muß, — auch nur eine äußerliche Handlung von Individuen,

Dem Dinge dieſe Auszeichnung zu geben, das iſt im Beſitze der Kirche; von ihr empfangen es die Laien. — Ferner ſind die Individuen im Reiche Gottes; dieſe Geſchichte Chriſti, daß Gott ſich als Menſch erweiſt, ſich aufopfert, und durch dieſe Aufopferung ſich zur Rechten Gottes erhebt, iſt immer im Meßopfer vorhanden.

Außerdem iſt aber noch das Verhalten des Subjekts in ihm ſelbſt, daß es der Kirche angehöre und ein wahrhaftes Mitglied derſelben ſey. Auch nach der Aufnahme in die Kirche muß dieſe Theilhaftigkeit der Individuen an derſelben hervorgebracht werden. Zu dieſer Reinigung von Sünden gehört aber: 1) zu wiſſen überhaupt, was Böſes, die Sünde iſt; 2) daß das Individuum das Gute und Religiöſe wolle; 3) daß der Menſch aus natürlicher Sündhaftigkeit fehle. Und doch muß das Innere, das Gewiſſen rechter Art ſeyn. Die begangenen Fehler müſſen alſo aufgehoben und ungeſchehen gemacht: der Menſch muß immer gereinigt, gleichſam von Neuem getauft und von Neuem aufgenommen werden; das ihn ausſchließende Negative muß immer von Neuem weggenommen werden. Gegen dieſe Sündhaftigkeit ſind nun poſitive Gebote, Geſetze: d. h. ſo daß nicht aus der Natur des Geiſtes gewußt werden kann, was gut und böſe iſt. So iſt das göttliche Geſetz ein Aeußerliches, was daher in Jemandes Beſitz ſeyn muß; und die Prieſterſchaft iſt geſchieden von den Anderen, ſo daß ſie den ausſchließenden Beſitz hat, es zu wiſſen: ſowohl die Beſtimmungen der Lehre, als auch die Gnadenmittel, d. h. die Art und Weiſe, wie das Individuum im Kultus religiös iſt, und zur Gewißheit ſeiner ſelbſt kommt, daß es des Göttlichen theilhaftig ſey. Ebenſo wie in Beziehung auf den Kultus die Kirche im Beſitz iſt: ſo iſt ſie auch im Beſitz der moraliſchen Würdigung der Handlungen der Individuen, im Beſitz des Gewiſſens; ſo daß das Innerſte des Menſchen, die Zurechnungsfähigkeit, in fremde Hände, an eine andere Perſon übergeht, und das Subjekt bis in das Innerſte ſelbſtlos iſt.

Digitized by Google

Sie weiß auch, was das Individuum thun ſoll. Die Fehler deſſelben müſſen gewußt werden, und ein Anderer, die Kirche, weiß ſie; die Sünde muß abgethan werden, und auch dieß geſchieht auf eine äußerliche Weiſe, durch Abkaufen, Abfaſten, Abprügeln, Abmarſchiren, Pilgrimſchaft u. ſ. w. — Das iſt nun ein Verhältniß der Selbſtloſigkeit, Ungeiſtigkeit und Geiſtloſigkeit des Wiſſens und Wollens in den höchſten Dingen ſowohl, wie in den trivialſten Handlungen. Dieſes Wiſſen iſt innerhalb der Kirche, und das Austheilen der Gnadenmittel kommt eben derſelben als äußerlicher Beſitz zu.

Dieß ſind die Hauptverhältniſſe der Aeußerlichkeit in der Religion ſelbſt, wovon denn alle weiteren Beſtimmungen abhängen. Damit iſt uns nun auch jetzt das Verhältniß in der Philoſophie näher beſtimmt. Aber in den barbariſchen Völkern konnte das Chriſtenthum nur dieſe Form des Aeußerlichſeyns haben. Dieß gehört der Geſchichte an. Denn der Stumpfheit und der fürchterlichen Wildheit derſelben mußte die Knechtſchaft entgegengeſetzt, und durch dieſen Dienſt die Erziehung vollbracht werden. Unter ſolchem Joche dient die Menſchheit, ſolche grauſe Zucht mußte ſie durchmachen, um die germaniſchen Nationen zum Geiſt zu erheben. Aber dieſer grauſe Dienſt hat ein Ende, ein Ziel; er iſt unendlicher Quell und Elaſticität, die Freiheit des Geiſtes der Preis. Die Indier haben eben ſolchen Dienſt, aber ſie ſind unrettbar verloren, an Natur gebunden, mit der Natur identiſch, aber in ſich gegen die Natur. — Das Wiſſen alſo iſt innerhalb der Kirche eingeſchränkt; aber auch bei dieſem Wiſſen ſelbſt liegt eine poſitive Autorität feſt zum Grunde, und ſie iſt ein Hauptzug dieſer Philoſophie, deren erſte Beſtimmung mithin die der Unfreiheit iſt.

Die ſcholaſtiſche Philoſophie iſt eigentlich ein ſehr unbeſtimmter Name, der mehr eine allgemeine Manier als Ein Syſtem, wenn von einem philoſophiſchen Syſtem die Rede ſeyn könnte, bezeichnet; ſie iſt als Scholaſtik nicht eine fixe Lehre,

wie z. B. platoniſche oder ſkeptiſche Philoſophie. Es iſt ein Name, der die philoſophiſchen Beſtrebungen des Chriſtenthums faſt innerhalb eines Jahrtauſends begreift. Allein ſie iſt in der That innerhalb Eines Begriffs beſchloſſen, den wir näher betrachten wollen.

Das Studium der ſcholaſtiſchen Philoſophie iſt ſchwierig ſchon wegen der *Sprache*. Die Ausdrücke der Scholaſtiker ſind allerdings barbariſches Latein; aber dieß iſt nicht die Schuld der Scholaſtiker, ſondern Schuld der lateiniſchen Bildung. Das liegt an der Sprache; ſie iſt unangemeſſenes Inſtrument für ſolche philoſophiſche Kategorien, indem die Beſtimmungen der neuen Geiſtesbildung nicht durch die lateiniſche Sprache auszudrücken waren. Man muß der Sprache Gewalt anthun; das ſchöne Latein des Cicero kann ſich nicht in tiefe Spekulation einlaſſen. Es iſt nun keinem Menſchen zuzumuthen, daß er dieſe Philoſophie des Mittelalters aus Autopſie kenne, da ſie ebenſo umfaſſend, als dürftig, ſchrecklich geſchrieben und voluminös iſt. — Wir haben noch viele *Werke* von den großen Scholaſtikern überhaupt, ſie ſind ſehr weitſchichtig; es iſt keine geringe Aufgabe, ſie zu ſtudiren: und ſie ſind je ſpäter, deſto formeller. Sie ſchrieben nicht nur Kompendien; wie denn die Schriften des Albertus Magnus 21 Folianten, die des Duns Scotus 12, die des Thomas von Aquino 18 Folianten ausmachen. Man findet Auszüge in verſchiedenen Werken. — Die *Haupt-Quellen* ſind: 1) Lambertus Danaeus, Einleitung (in prolegomenis) zum Commentarius in librum primum sententiarum (Petri Lombardi), Genevae 1580, iſt beſte Quelle im Auszuge; 2) Launoy: De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna; 3) *Kramer*: Fortſetzung von Boſſuet's Weltgeſchichte, in den zwei letzten Bänden; 4) Thomas Aquinas: Summa. — In Tiedemann's Geſchichte der Philoſophie findet man auch Auszüge aus den Scholaſtikern, ebenſo bei Tennemann; Rixner zieht auch Vieles zweckmäßig aus.

Wir beſchränken uns auf die allgemeinen Geſichtspunkte. Der Name kommt daher, daß, von Karl's des Großen Zeiten, nur an zwei Orten, an den großen Schulen bei großen Kathedral-Kirchen und Klöſtern, der Aufſeher (ein Geiſtlicher, Domherr), der über die informatores die Aufſicht hatte, scholasticus hieß (im vierten und fünften Jahrhundert hieß ein Lehrer auch Schüler); er hielt auch wohl ſelbſt in der wichtigſten Wiſſenſchaft, über Theologie, Vorleſungen. In den Klöſtern unterrichtete der geſchickteſte die Mönche. Von dieſen iſt eigentlich nicht die Rede; aber der Name blieb, obgleich ſcholaſtiſche Philoſophie etwas Anderes war. Von ihnen blieb der Name allein denen, welche die Theologie wiſſenſchaftlich und in einem Syſteme vortrugen.

In theologiſcher Form kann man ſagen, das Mittelalter iſt im Allgemeinen die Herrſchaft des Sohnes, nicht des Geiſtes (denn der Geiſt iſt im Beſitz der Prieſterſchaft). Denn der Sohn iſt das vom Vater ſich Unterſcheidende, und aufgefaßt als im Unterſchiede bleibend, an ſich der Vater, an ſich die Idee; aber der Geiſt iſt erſt die Liebe, die Einheit Beider, der Sohn als Liebe iſt der Geiſt. Halten wir uns ungehörig einen Augenblick auf bei dem Unterſchiede, ohne die Identität zugleich zu ſetzen, ſo iſt der Sohn das Andere; und ſo finden wir das Mittelalter beſtimmt. Der Charakter der Philoſophie im Mittelalter iſt ein Denken, ein Begreifen, ein Philoſophiren mit einer Vorausſetzung; es iſt nicht die denkende Idee in ihrer Freiheit, ſondern mit der Form einer Aeußerlichkeit oder Vorausſetzung behaftet. Es iſt ſo hier derſelbe Charakter, wie im Allgemeinen des Zuſtandes, und darum habe ich vorher an den konkreten Charakter erinnert: es iſt in einer Zeit immer eine Beſtimmung, die darin vorhanden iſt. Die Philoſophie des Mittelalters enthält alſo das chriſtliche Princip, das die höchſte Aufforderung zum Denken iſt, weil die Ideen darin durchaus ſpekulativ ſind. Eine Seite darin iſt, daß die Idee mit dem

Herzen aufgefaßt wird: Herz nennen wir den einzelnen Menſchen. Und die Identität des unmittelbar Einzelnen mit der Idee liegt darin, daß der Sohn, der Vermittler gewußt wird als *dieſer* Menſch; dieß iſt die Identität des Geiſtes mit Gott für das Herz, als ſolches. Aber dieſer Zuſammenhang ſelbſt, da er zugleich ein Zuſammenhang iſt mit Gott in Gott, iſt deswegen unmittelbar myſtiſch, ſpekulativ; ſo liegt darin die Aufforderung zum Denken, welcher erſt die Kirchenväter und dann die Scholaſtiker genügt haben.

Die ſcholaſtiſche Philoſophie iſt ſo weſentlich Theologie, und dieſe Theologie unmittelbar Philoſophie. Der ſonſtige Inhalt der Theologie iſt nur der, welcher in der Vorſtellung, Religion iſt: das Wiſſen vom Lehrbegriff, wie ihn jeder Chriſt, Bauer u. ſ. f. inne haben muß, als Wiſſenſchaft. Das Andere, wodurch ſie Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, iſt der äußere geſchichtliche Inhalt, das Kritiſche — daß es ſo und ſo viel codices vom neuen Teſtamente giebt, ob ſie auf Pergamen, oder Baumwolle, oder Papier, ob mit Uncial-Buchſtaben geſchrieben, aus welchem Jahrhundert ſie ſeyen —, die Zeitvorſtellungen der Juden, die Geſchichte der Päbſte, Koncilien (wie es zugegangen bei den Kirchenverſammlungen), der Biſchöfe, Kirchenväter. Aber alle dieſe Notizen gehören nicht zur Natur Gottes und zum Verhältniß derſelben zum Menſchen. Der weſentliche, einzige Gegenſtand der Theologie, als Lehre von Gott, iſt die Natur Gottes; und dieſer Inhalt iſt ſeiner Natur nach weſentlich ſpekulativ, ſolche Theologen können daher nur Philoſophen ſeyn. Wiſſenſchaft über Gott iſt allein Philoſophie. Philoſophie und Theologie haben hier als Eins gegolten, und ihr Unterſchied macht eben den Uebergang in die moderne Zeit aus, als man nämlich meinte, daß für die denkende Vernunft Etwas wahr ſeyn könne, was es nicht ſey für die Theologie. Im Mittelalter ſelbſt liegt dagegen zum Grunde, daß es nur Eine Wahrheit ſey.

Wir haben nun näher von der Art und Weiſe der Scholaſtiker zu ſprechen. In dieſem ſcholaſtiſchen Treiben treibt das Denken ſein Geſchäft ganz abgeſondert von aller Rückſicht auf Wirklichkeit, von aller Erfahrung; es iſt nicht mehr davon die Rede, die Wirklichkeit aufzunehmen, und ſie durch den Gedanken zu beſtimmen. Wenn der Begriff früher in Ariſtoteles auch durchdrang, ſo war: α) der Begriff nicht als Nothwendigkeit des Inhalts, nicht das Fortführen, ſondern in der Reihe ſeiner Erſcheinungen nacheinander aufgenommen (Vermiſchung der wahrgenommenen Wirklichkeit und des Gedankens); und β) noch mehr der größte Theil des Inhalts nicht von Begriffen durchdrungen, ſondern oberflächlich in die Form des Gedankens aufgenommen, beſonders bei Stoikern und Epikureern. Von dieſem Bemühen abſtrahirt die ſcholaſtiſche Philoſophie überhaupt; ſie läßt die Wirklichkeit ganz neben ſich liegen als das Verachtete, ſie hatte kein Intereſſe für ſie. Denn die Vernunft fand ſich ihre Verwirklichung, Daſeyn in einer anderen Welt, nicht in dieſer Welt; und der ganze Fortgang der Kultur geht darauf, den Glauben an dieſe Welt wieder herzuſtellen. Alles Wiſſen und Thun, was ſich auf das Intereſſe an dieſer Welt bezieht, war daher im Ganzen verbannt. Kenntniſſe, die dem Intereſſe zu ſehen und zu hören u. ſ. f. angehören, das ruhige Betrachten und Beſchäftigen mit der gemeinen Wirklichkeit fand da keinen Platz: ebenſo nicht die Wiſſenſchaften, die eine beſtimmte Sphäre der Wirklichkeit nach ihrer Weiſe erkennen, und das Material für die reale Philoſophie ausmachen: noch die Künſte, welche der Idee ein ſinnliches Daſeyn geben; ebenſo nicht in den geſellſchaftlichen Verhältniſſen galt das Recht, das Anerkanntſeyn des wirklichen Menſchen, ſondern anderswo als hier. In dieſer Abweſenheit der Vernünftigkeit des Wirklichen, oder der Vernünftigkeit, die ihre Realität, Wirklichkeit an dem Daſeyn hat, beſtand die Barbarei ſelbſt des Denkens, ſich in einer anderen Welt zu halten, und den Begriff der Vernunft

nicht zu haben, — den Begriff, daß die Gewißheit ſeiner ſelbſt alle Wahrheit iſt.

Der abgeſonderte Gedanke nun hat einen Inhalt; die intelligible Welt iſt eine für ſich beſtehende Wirklichkeit, an ſie wendet ſich der Gedanke. Sein Verhalten iſt hier mit demjenigen zu vergleichen, wenn der Verſtand ſich an die ſinnliche und wahrgenommene Welt wendet, ſie als die Subſtanz zum Grunde legt, und darüber raiſonnirt: nicht eine ſelbſtſtändige Bewegung iſt, ſondern zum Subjekte, zum ſelbſtſtändigen Weſen einen feſten Gegenſtand hat: nicht eigentliche Philoſophie iſt, alſo nicht das Weſen durchdringt und es ausſpricht, ſondern nur Prädikate von ihm findet. So hat die ſcholaſtiſche Philoſophie die intelligible Welt der chriſtlichen Religion zum Subjekte, Gott und alle daran geknüpften Begebenheiten deſſelben; dieſer iſt der ſelbſtſtändige Gegenſtand, zu dem der Gedanke nur Prädikate findet: Daß Gott unveränderlich, ob die Materie ewig, der Menſch frei u. ſ. w., — wie über das Erſcheinende und Wahrgenommene der Verſtand ſich hin und her treibt. — Hier war nun die ſcholaſtiſche Philoſophie der endloſen Beweglichkeit der beſtimmten Begriffe Preis gegeben; Möglichkeit Wirklichkeit, Freiheit Nothwendigkeit, Beſchaffenheit und Subſtanz u. ſ. f., dieſe Kategorien ſind eben von dieſer Natur, nichts Feſtes, ſondern reine Bewegungen zu ſeyn. Irgend etwas beſtimmt als Mögliches wandelt ſich ebenſo in das Entgegengeſetzte um, und muß aufgegeben werden; und die Beſtimmung läßt ſich nur durch eine neue Unterſcheidung retten: von einer Seite aufgegeben, von einer anderen feſtgehalten. Die Scholaſtiker ſind berüchtigt wegen ihres endloſen Diſtinguirens.

Zum Behuſe dieſer Beſtimmungen durch den abſtrakten Begriff war denn eben die ariſtoteliſche Philoſophie herrſchend, aber nicht in ihrem ganzen Umfange, ſondern das ariſtoteliſche Organon, ſeine Logik, d. h. ebenſo ſehr nach ſeinen Denkgeſetzen, als nach den metaphyſiſchen Begriffen, den Kategorien. Dieſe

ariſtoteliſchen Werke ſind allein viele Jahrhunderte bekannt geweſen, und gebraucht worden; ſeine metaphyſiſche Phyſik iſt erſt ſpäter den Abendländern durch lateiniſche Ueberſetzungen aus dem Arabiſchen bekannt worden viele Jahrhunderte, bis der griechiſche Text bekannt worden, überhaupt griechiſche Literatur ebenſo ſich wieder verbreitet hat. Es waren dürftige Traditionen von den Römern, — die Kultur der Welt gleichſam abgebrochen. Dieſe abſtrakten Begriffe in ihrer Beſtimmtheit machten den Verſtand der ſcholaſtiſchen Philoſophie aus, der nicht über ſich hinaus zur Freiheit kommen und die Freiheit der Vernunft nicht zu erfaſſen vermochte.

Das Philoſophiren beſtand alſo in einem ſchulgerechten ſyllogiſtiſchen Raiſonniren. Wie die Sophiſten Griechenlands zum Behuſe der Wirklichkeit ſich in den abſtrakten Begriffen herumtrieben, ſo die Scholaſtiker zum Behuſe ihrer intellektuellen Welt. Jenen galt das Seyn, das ſie Theils gegen die Negativität des Begriffs retteten, Theils eben damit es durch ihn rechtfertigten. Ebenſo war der Scholaſtiker vorzügliches Treiben, die Grundlage, die chriſtliche Intellektual-Welt, gegen die Verwirrung des Begriffs zu retten, und ſie durch ihn ihm gemäß zu erweiſen. Die allgemeine Form der ſcholaſtiſchen Philoſophie beſteht alſo darin, daß ein Satz aufgeſtellt, die Einwände gegen ihn vorgebracht und dieſe widerlegt wurden durch Gegenſyllogismen und Unterſcheidungen. Die Philoſophie war deswegen nicht von der Theologie geſchieden, wie ſie es an ſich nicht iſt, indem eben die Philoſophie das Wiſſen vom abſoluten Weſen, d. h. Theologie iſt. Aber jener Theologie war die chriſtliche abſolute Welt ein als eine Wirklichkeit geltendes Syſtem, wie für die griechiſchen Sophiſten die gemeine Wirklichkeit. Der eigentlichen Philoſophie blieben alſo vornehmlich nur die Geſetze des Denkens und die Abſtraktionen übrig.

Wie dieſe chriſtliche Welt zum Grunde gelegt wurde, dieß geht häufig bis in's höchſt Lächerliche, z. B. in dem Streite der

Nominaliſten gegen die Realiſten. Wenn jene behaupten, daß das Allgemeine nur ein Name ſey, ſo werden dagegen ungefähr ſolche Gründe beigebracht. Abälard wirft dem Roscelin vor, er behaupte, kein Ding habe Theile, nur die Wörter, welche die Dinge bezeichnen, ſeyen theilbar. Abälard folgerte, daß nach Roscelin Chriſtus nicht einen wirklichen Theil des gebratenen Fiſches, ſondern nur einen Theil des Worts (gebratener Fiſch) — ich weiß nicht wo — verzehrt habe (es wäre nicht in Wahrheit ein Theil); welche Auslegung doch ungereimt und höchſt frevelhaft ſeyn würde. *) Wir raiſonniren aus dem geſunden Menſchenverſtande nicht viel beſſer. Aber ihre Theologie iſt dabei nicht allein ſo vorzuſtellen, daß ſie nur, wie bei uns, auf geſchichtliche Weiſe Lehren von Gott u. ſ. w. enthalte, ſondern in der That die tiefſten Spekulationen des Ariſtoteles und der Neuplatoniker. Es war ihr Philoſophiren und vieles Vortreffliche nur einfacher und reiner bei Ariſtoteles; nur lag das Ganze jenſeits der Wirklichkeit, und vermiſcht mit der vorgeſtellten chriſtlichen Wirklichkeit.

Es iſt angegeben, daß das Philoſophiren, das Denken mit abſoluten Vorausſetzungen behaftet war; es war dieß die kirchliche Lehre, ſelbſt zwar ſpekulativ, aber doch in der Weiſe äußerlicher Gegenſtände. Das Denken erſcheint alſo nicht frei von ſich ausgehend, und in ſich ſich gründend, ſondern abhängig von einem gegebenen Inhalt, der ſpekulativ iſt, aber auch die Weiſe des unmittelbaren Daſeyns in ſich enthält. Die Folge von dieſer Beſtimmung iſt, daß das Denken mit dieſer Vorausſetzung ſich weſentlich als ſchließend benehmen wird; Schließen iſt die Weiſe des formell logiſchen Fortgangs. Von einer Beſtimmung wird zur anderen fortgegangen, und ſolche Beſtimmungen als beſondere ſind endliche überhaupt; die Beſtimmung verhält ſich da als äußerlich, nicht als ſich mit ſich zuſammenſchließend. Mit

*) Buhle: Lehrbuch d. Geſchichte d. Philoſoph. Theil V, S. 184; *Abälard. Epist. XXI; Tennemann, Band VIII, Abtheil.* 1, *S.* 162 — 163.

dieſer endlichen Form iſt auch unmittelbar endlicher Inhalt verbunden; es iſt endliche Form des Inhalts überhaupt. Das Denken iſt ebenſo nicht frei, ſondern die Selbſtloſigkeit macht in ſeinem Inhalte die weſentliche Beſtimmung aus. Wenn wir dieß konkreter ausdrücken, ſo können wir uns auf das Menſchliche berufen, und z. B. ſprechen von dem menſchlich konkreten Gemüth überhaupt, Menſchlichkeit. In dieſem Konkreten liegt, daß der Menſch als Denkendes und Fühlendes präſente Gegenwart hat, daß ſolcher konkrete Inhalt in ſeinen Gedanken Wurzel hat: dieß Konkrete macht den Stoff aus für ſein ſelbſtſtändiges Bewußtſeyn. Das formelle Denken orientirt ſich daran; die Verirrungen des abſtrakten Reflektirens haben an ſolchem Bewußtſeyn ein Ziel, welches ihnen eine Grenze ſetzt, und die Verirrungen zurückführt auf menſchlich Konkretes. Solchen Inhalt entbehrt nun die Weiſe des Philoſophirens in dieſer Zeit. Einer Seits iſt die kirchliche Lehre, und anderer Seits iſt der weltliche Menſch durch den Gedanken aus dieſer Barbarei herausgearbeitet; und dieſe beſteht in dem Gegenſatz, wie er aufgezeigt iſt: ſie iſt um ſo fürchterlicher, je mehr dieſer Gegenſatz an dem Geiſte hat. Indem nun dieſer Gegenſatz überhaupt beſteht, indem der Menſch an ihm ſelbſt, an dem, was geſunder Menſchenverſtand heißt, in die Vernünftigkeit noch nicht hineingedrungen iſt, hat er zum Orientiren des formellen Denkens noch keinen konkreten Inhalt; was er auch über ſolchen Inhalt reflektirt, hängt dann haltungslos an den formellen Beſtimmungen des formellen Denkens, des Schließens. Was etwa von Beſtimmungen über natürliche Verhältniſſe, Geſetze der Natur u. ſ. f. vorkommt, hat an den Erfahrungen noch nicht ſeinen Widerhalt, iſt noch nicht beſtimmt vom geſunden Menſchenverſtand. Der Inhalt iſt auch in dieſer Rückſicht ein Geiſtloſes; und dieſe geiſtloſen Verhältniſſe werden umgekehrt, inſofern es zu Beſtimmungen des Höheren, Geiſtigen fortgehen ſoll, — ſie werden in das Geiſtige hinübergetragen.

Wir ſtehen hier im Chriſtenthum. Vom Chriſtenthum aus hat ſich die Philoſophie wiederherzuſtellen. Im Heidenthum war die Wurzel des Erkennens die äußere und ſubjektive Natur: das Selbſt, dann dieſes als ſelbſtloſes Denken. Die Natur hat poſitive, affirmative Bedeutung gehabt: ebenſo das innere, natürliche Selbſt des Menſchen: ebenſo das Denken; alles dieſes war daher gut. Die Wurzel der Wahrheit im Chriſtenthum hat ganz anderen Sinn; es war nicht nur Wahrheit gegen die Götter, ſondern auch gegen die Philoſophie, gegen die Natur, gegen das unmittelbare Bewußtſeyn des Menſchen. Die Natur iſt da nicht mehr gut, nur ein Negatives; das Selbſtbewußtſeyn, Denken des Menſchen, ſein reines Selbſt, alles dieſes erhält eine negative Stellung in dem Chriſtenthum. Das Selbſt ſoll aufgehoben werden, es iſt unmittelbare Gewißheit; die Natur hat keine Gültigkeit, Intereſſe. Himmel, Sonne, die Natur iſt Leichnam; es ſoll kein Intereſſe haben. Ebenſo ſoll das Selbſt ſich verſenken, auch in ein anderes Selbſt, aber in ein jenſeitiges; nur darin ſoll das Selbſt ſeinen Werth haben. Dieſes andere Selbſt, worin das eigene Selbſt ſeine Freiheit haben ſoll, iſt zunächſt ebenſo ein dieſes Selbſt, nicht ein allgemeines. Es hat nicht die Form der Allgemeinheit; es iſt in Zeit und Raum beſtimmt, begrenzt: und hat zugleich die Bedeutung des Abſoluten, Anundfürſichſeyenden. Die eigene Selbſtiſchkeit iſt alſo einer Seits Preis gegeben; was das Selbſtbewußtſeyn dagegen gewinnt, iſt nicht ein Allgemeines, ein Denken, ſondern es wird in dieſes — aber jenſeitige — Selbſt verſenkt. Damit iſt die Idee der abſolute Inhalt, der höchſt konkrete Inhalt, in dem die ſchlechthin unendlichen Gegenſätze vereint ſind; er iſt die Macht, welche in ſich eint das dem Bewußtſeyn unendlich entfernt von einander zu liegen Scheinende, das Sterbliche und Abſolute. Dieſes Abſolute iſt ſelbſt erſt dieſes als dieſes Konkrete, als Einheit, nicht als Abſtraktion, als Einheit des Allgemeinen und Einzelnen; dieſes konkrete Bewußtſeyn iſt zunächſt die Wahrheit.

Der Eine Ausgangs-Punkt, Naturbetrachtung, iſt für das Erkennen nicht vorhanden. Sie giebt uns Geſetze; und gegen die einzelnen Exiſtenzen der Natur hat dieſes Allgemeine, die Geſetze, das abſolute Recht. Dieſe Einzelnheiten werden vereinigt, geſammelt, ihre Eſſenz wird herausgenommen; dieſes Intereſſe fehlt. Die Natur als Einzelnes, ebenſo ihre Geſetze, das Allgemeine hat nur die Bedeutung eines Negativen, das vielmehr dem Geiſtigen, und ſelbſt der geiſtigen Subjektivität Preis gegeben iſt; der Lauf der Natur iſt den Wundern aller Orten Preis gegeben, er wird unterbrochen. — Dann iſt auf die Seite geſtellt, daß ich als Selbſt dabei ſey. Bei dem Denken habe ich weſentlich affirmative Bedeutung, nicht als Dieſer, ſondern als denkendes Ich; der Inhalt der Wahrheit iſt aber jetzt ſchlechthin vereinzelt, ſo fällt das Denken des Ich weg.

Mit dieſem Aufgeben der natürlichen Nothwendigkeit iſt auch dieß verbunden, daß aller weitere Inhalt, alle jene Wahrheit, die das Allgemeine jener Natur iſt, eine gegebene, geoffenbarte iſt. Der Grund, warum der ſonſtige Inhalt auch wahr ſey, erſcheint als ein meinem Selbſt nicht Angehöriges, ſondern ſelbſtlos Empfangenes. Es gehört zwar Zeugniß des Geiſtes dazu, da iſt mein innerſtes Selbſt dabei. Aber das Zeugniß des Geiſtes iſt Eingehülltes überhaupt, das ſich in ſich nicht weiter entwickelt; den Inhalt erzeugt es ſich nicht aus ſich, ſondern empfängt ihn. Ferner: der Geiſt, der Zeugniß giebt, iſt ſelbſt wieder unterſchieden von mir als Individuum; mein zeugender Geiſt iſt ein Anderer, mir bleibt nur die leere Hülſe der Paſſivität übrig.

Innerhalb dieſes harten Standpunkts hatte die Philoſophie wieder hervorzugehen. Die erſte Verarbeitung dieſes Inhalts, das Hineinwirken des Allgemeinen, des Gedankens in dieſen Inhalt iſt die Arbeit der ſcholaſtiſchen Philoſophie. Den Schluß macht der Gegenſatz des Glaubens und der Vernunſt; dieſe fühlte das Bedürfniß, ſich an die Natur zu machen, um unmittel-

bare Gewißheit zu erhalten, und im Allgemeinen dieſelbe Befriedigung zu finden, anderer Seits im eigentlichen Denken, im ſpecifiſchen Erzeugen aus ſich.

Dieſe Beſtimmungen ſind hier der allgemeine Charakter des Philoſophirens; wir wollen kurz, an das Nähere gehend, die Haupt-Momente herausheben.

Was wir zuerſt von Philoſophien finden im Mittelalter, im Beginn ſelbſtſtändiger Staatenbildung, das ſind noch dürftige Ueberbleibſel der römiſchen Welt, die nach ihrem Verfall in jeder Rückſicht herabgeſunken war. So hat man im Abendlande faſt weiter nichts gekannt als Porphyrius' Iſagoge, Boethius' lateiniſche Kommentare über die logiſchen Schriften des Ariſtoteles, und Auszüge des Kaſſiodor daraus, höchſt dürftige Kompendien, und auch dürftige, dem Auguſtin zugeſchriebene Abhandlungen De dialectica, und De categoriis, letztere eine Paraphraſe der ariſtoteliſchen Schrift über die Kategorien.*) Es waren die erſten Behelfe und Hülfsmittel; das Aeußerlichſte und Formellſte iſt da angewendet.

Das Ganze hat ein einfarbiges Anſehen. Vergeblich hat man ſich bisher bemüht, beſtimmte Unterſcheidungen und Stufen in die Herrſchaft dieſer Theologie vom achten, ja ſechſten Jahrhundert bis beinahe in's ſechszehnte zu bringen; dieſe beinahe tauſendjährige Geſchichte iſt auf demſelben Standpunkte, demſelben Principe: Kirchliches Glauben und Formalismus, der nur das ewige Auflöſen und Herumtreiben in ſich ſelbſt iſt. Das Allgemeinerwerden der ariſtoteliſchen Schriften hat nur Gradunterſchied, keinen wiſſenſchaftlichen Fortſchritt hervorgebracht. Es iſt wohl Geſchichte der Männer, aber eigentlich nicht der Wiſſenſchaft; es ſind fromme, edle, höchſt ausgezeichnete Männer.

Man beginnt die ſcholaſtiſche Philoſophie gewöhnlich mit Johann Scotus Erigena im neunten Jahrhundert (um

*) *Tennemann, Band VIII, Abtheil.* 1, *S.* 49.

860); es iſt nicht Duns Scotus. Sein Vaterland iſt nicht ganz beſtimmt; es iſt ungewiß, ob er aus Schottland oder aus Irland: Scotus deutet auf Schottland, Erigena auf Irland. Er war der erſte, mit dem nun eine wahrhafte Philoſophie beginnt, und vornehmlich nach Ideen der Neuplatoniker. Uebrigens waren hie und da einzelne Schriften des Ariſtoteles bekannt, — ſchon Johann Scotus; aber die Kenntniß des Griechiſchen war ſehr beſchränkt und ſelten. Er zeigt einige Kenntniß der griechiſchen, hebräiſchen und ſelbſt der arabiſchen Sprache; man weiß aber nicht, wie er dazu gekommen. Er überſetzte auch aus dem Griechiſchen in's Lateiniſche Schriften von Dionys dem Areopagiten, einem ſpäteren griechiſchen Philoſophen aus der alexandriniſchen Schule, der beſonders dem Proklus folgt: De coelesti hierarchia und andere, — nach Brucker*) nugae et deliria Platonica. Michael Balbus, Kaiſer von Konſtantinopel, hatte im Jahre 824 dem Kaiſer Ludwig dem Frommen dieſe Schriften zum Geſchenk gemacht; Karl der Kahle ließ ſie ſich von Scotus überſetzen, der ſich lange an ſeinem Hofe aufhielt. Dadurch wurde im Abendlande Etwas von alexandriniſcher Philoſophie bekannt. Der Pabſt zankte mit ihm, beklagte ſich; der Ueberſetzer erhielt vom Pabſt den Vorwurf, „er hätte es juxta morem ihm vorher ſchicken und approbiren laſſen ſollen.“ Nachher lebte Johannes Scotus in England, Vorſteher einer Akademie zu Oxford, von König Alfred geſtiftet. **)

Auch ſchrieb Scotus eigene Werke, die einige Tiefe und Scharfſinn haben: Ueber die Natur und deren verſchiedene Ordnungen (De naturae divisione) u. ſ. f. Dr. Hjort in Kopenhagen hat auch einen Auszug aus den Schriften des Erigena geliefert, 1823. Scotus Erigena geht philoſophiſch zu Werke, in der Weiſe der Neuplatoniker (nicht frei aus ſich) er-

*) Hist. crit. phil. T. III, p. 521.

**) *Brucker. l. l. p.* 614—617; *Bulaeus: Hist. Univers. Parisiensis, T. I, p.* 184.

zählend. In der Weiſe des Erzählens bei Plato, auch Ariſtoteles, freuen wir uns, einen neuen Begriff zu finden, — und in Vergleichung mit Philoſophie richtig und tief zu finden; hier hat man Alles ſchon fertig. Die Theologie wurde nicht auf Exegeſe und auctoritates patrum gebaut. Die Kirche verwarf aber auch vielfach ſeine Schriften. Es ſind dem Scotus auch von einer Lyoner Kirchenverſammlung Vorwürfe darüber gemacht: „Es ſind zu uns gekommen die Schriften eines geſchwätzigen Menſchen, der von der göttlichen Prädeſtination auf menſchliche Weiſe, oder, wie er ſelbſt ſagt, mit philoſophiſchen Argumenten disputirt, ohne ſich auf die heilige Schrift zu ſtützen, und die Autoritäten der Kirchenväter beizubringen; ſondern er vertheidigt dieß aus ſich, und hat es auf ſeine Geſetze geſtellt, — den göttlichen Schriften unterwerfe er ſich nicht.“ *) Die Trennung iſt erſt ſpäter. Dieß machte nun ſo den Anfang. Er gehört aber eigentlich nicht zu den Scholaſtikern.

B. Allgemeine geſchichtliche Geſichtspunkte.

Die nähere ſcholaſtiſche Philoſophie hält ſich vielmehr an die Lehre der Kirche; es wurde dabei das kirchliche Syſtem zu Grunde gelegt. „Die wahre Philoſophie iſt die wahre Religion, und die wahre Religion iſt die wahre Philoſophie,“ ſagte ſchon Scotus Erigena. **) Wir haben Glaubenslehre der chriſtlichen Kirche, ſie wurde früh feſtgeſetzt durch Kirchenkoncilien; der Glaube

*) Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 71—72 (*Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. I, p.* 182): Venerunt ad nos cujusdam vaniloqui et garruli hominis scripta, qui velut de praescientia et praedestinatione divina humanis et ut ipse gloriatur philosophicis argumentationibus disputans, . . . nulla scripturarnm sive SS. Patrum auctoritate prolata, velut tuenda et sequenda sola sua praesumptione definire ausus est; . . . ut non divinis scriptnris, non auctoritatibus paternis se submittant.

**) *De praedestinatione. Prooemium (Veterum auctorum, qui IX saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta, cura Gilb. Mauguin. Paris.* 1650. *T. I, p.* 103).

der evangeliſchen Kirche iſt ſchon vor dieſen Koncilien vorhanden geweſen, die katholiſche Kirche aber ſtützt ſich auf Koncilien. — Hauptgedanken und Intereſſen des Denkens ſind den Scholaſtikern eigen: α) der Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus; β) die Beweiſe vom Daſeyn Gottes, — eine ganz neue Erſcheinung.

1. Bauen der Glaubenslehre auf metaphyſiſche Gründe.

Näher war das Bemühen der Scholaſtiker erſtens, die Glaubenslehre der chriſtlichen Kirche auf metaphyſiſche Gründe zu bauen. Hernach werden auch die geſammten Lehren der Kirche ſyſtematiſch behandelt. Dann hatten ſie Zweige, Modifikationen an dieſer Lehre, die durch den Lehrbegriff nicht entſchieden waren. Jene Gründe ſelbſt und dann dieſe weiteren ſpeciellen Seiten waren dem freien Raiſonnement überlaſſene Gegenſtände. Neuplatoniſche Philoſophie lag zunächſt den Theologen vor; man erkennt die Manier dieſer Schule in den älteren und reineren Scholaſtikern. — Anſelmus und Abälard haben ſich unter den ſpäteren berühmt gemacht.

a. Anſelmus.

Unter den Männern, welche kirchliche Lehren auch durch den Gedanken erweiſen wollten, iſt Anſelm angeſehen. Anſelmus, geboren zu Aoſta in Piemont gegen 1034, ein ſehr geehrter Mann, wurde 1060 Mönch zu Bec, und ſogar 1093 zum Erzbiſchof von Kanterbury erhoben; er iſt 1109 geſtorben. *) Er hat die Lehre der Kirche auf philoſophiſche Weiſe zu betrachten und zu beweiſen geſucht; es wird ſogar von ihm geſagt, daß er den Grund zur ſcholaſtiſchen Philoſophie gelegt habe.

Er ſagt in Anſehung des Verhältniſſes des Glaubens zum

*) *Tennemann, Band VIII, Abth.* 1, *S.* 115, 117.

Denken Folgendes: „Der Chriſt muß durch den Glauben zur Vernunft fortgehen," vom Glauben anfangen, „nicht von der Vernunft aus zum Glauben kommen; noch weniger aber, wenn er nicht zu begreifen vermag, vom Glauben abgehen. Aber auch wenn er zum Erkennen durchzudringen vermag, ſo hat er ſeine Freude daran," daß er das erkennt, was er ſonſt nur glaubte; „wo nicht, ſo verehrt er," — ſo muß er bei der Lehre der Kirche bleiben. „Unſer Glaube iſt gegen die Gottloſen mit der Vernunft zu vertheidigen, nicht gegen die Chriſten; denn von dieſen wird vermuthet, daß ſie die durch die Taufe übernommene Verbindlichkeit halten werden. Jenen muß aufgezeigt werden, wie unvernünftig ſie gegen uns ſtreiten." *) Sehr merkwürdig iſt Folgendes, was das Ganze ſeines Sinnes enthält. In ſeinem Traktatus, Cur Deus homo, der reich an Spekulationen iſt, ſagt er: „Es ſcheint mir eine Nachläſſigkeit zu ſeyn, wenn wir im Glauben feſt ſind, und nicht ſuchen, das, was wir glauben, auch zu begreifen." **) Jetzt erklärt man dieß für Hochmuth; unmittelbares Wiſſen, Glauben hält man für höher als Erkennen. Anſelmus aber und die Scholaſtiker haben das Gegentheil ſich zum Zweck gemacht.

Anſelm kann ganz beſonders als der Grundleger der ſcholaſtiſchen Theologie von dieſer Seite angeſehen werden. Denn der Gedanke, durch ein einfaches Raiſonnement zu beweiſen, was geglaubt wurde — daß Gott iſt —, ließ ihm Tag und Nacht keine

*) Anselmi Epistol. XLI, l. 11 (Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 159—160): Fides nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos, qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his enim juste exigendum est, ut cautionem in baptismate factam inconeusse teneant: illis vero rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant. Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere: aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed eum ad intellectum valet pertingere, delectatur: cum vero nequit, eum capere non potest, veneratur.

**) Cur Deus homo, I, 2: Negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.

Ruhe. Anfänglich hielt er es für des Teufels Verſuchung, wenn er die göttlichen Wahrheiten beweiſen wollte durch die Vernunft, und war angſt und bange davor. Endlich aber ſey es ihm gelungen durch die Gnade Gottes, in ſeinem Proslogium. *)

Er iſt beſonders berühmt durch den ſogenannten ontologiſchen Beweis vom Daſeyn Gottes, den er aufgeſtellt hat, er hat ſich lange damit gequält; ſein Beweis iſt bis auf die kantiſchen Zeiten, und (wer noch nicht bis zum Kantiſchen gekommen) noch bis auf die heutige Zeit unter der Reihe von Beweiſen genannt worden. Er iſt verſchieden von dem, was wir bei den Alten finden und leſen: Gott, ſagte man nämlich, der abſolute Gedanke objektiv, Gott iſt; denn weil die Dinge in der Welt zufällig ſind, ſo iſt das nicht das Wahre an und für ſich, ſondern dieß iſt das Unendliche. Später dagegen bei Anſelm, mit dem der entgegengeſetzte Gang anfängt, tritt der Gegenſatz von Gedanke ſelbſt und Seyn auf, — dieß unendliche Extrem. Dieſe reine Abſtraktion, die erſt im Chriſtenthume zum Bewußtſeyn kam, dieſe Entzweiung als ſolche hat das Mittelalter feſtgeſtellt, und iſt dabei ſtehen geblieben. Wie im Vorſtellen, ſo tritt hier erſt der Begriff und das Seyn in ſeinem Gegenſatze auf; und es wurde die Verbindung deſſelben geſucht. Aus der ariſtoteliſchen Philoſophie kannten ſie den metaphyſiſchen Satz wohl, daß die Möglichkeit nichts für ſich iſt, ſondern ſchlechthin eins mit der Wirklichkeit. Und es iſt merkwürdig, daß jetzt erſt und nicht früher das Allgemeine und das Seyn in dieſer Abſtraktion entgegengeſetzt, und ſo das höchſte Geſetz zum Bewußtſeyn gekommen iſt; es iſt die höchſte Tiefe, den höchſten Gegenſatz zum Bewußtſeyn zu bringen. Dieſer Beweis fließt aus dem Begriffe, — daß Gott das allgemeine Weſen der Weſen. Wenn nach einer Seite die Hauptfrage war, was iſt Gott, und das Allge-

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 116; Eadmerus: De vita Anselmi (subjuncta operibus Anselmi editis a Gabr. Gerberon. 1721. Fol.) p. 6.*

meine als Prädikat deſſelben, des abſolut Seyenden, erſchien: ſo geht eben damit eine Umkehrung vor, daß das Seyn zum Prädikate wird, und die abſolute Idee zuerſt geſetzt iſt als das Subjekt, aber des Denkens. Wenn ſo einmal das Seyn Gottes als das erſte Vorausgeſetzte aufgegeben und als ein Gedachtſeyn geſetzt iſt, ſo iſt das Selbſtbewußtſeyn auf dem Wege, in ſich zurückzukehren; dann fällt die Frage ein: Iſt Gott?

Bekanntlich nahm der erſte eigentlich metaphyſiſche Beweis vom Daſeyn Gottes die Wendung, daß Gott als die Idee des Weſens, das alle Realität in ſich vereinigt, auch die Realität des Seyns in ſich hat. Der Inhalt ſeines Raiſonnements iſt dieſer; Anſelm ſagt: „Es iſt etwas Anderes, daß eine Sache im Verſtande ſey, etwas Anderes, einzuſehen, daß ſie exiſtirt. Auch ein Unwiſſender wird überzeugt ſeyn, daß etwas iſt im Gedanken, über das nichts Größeres gedacht werden kann,“ — daß der Verſtand in ſich habe eine Vorſtellung, die die höchſte iſt. „Dasjenige, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, kann nicht allein im Verſtande ſeyn. Denn wenn es nur als Gedachtes genommen wird,“ iſt es nicht das Höchſte; „es kann alſo auch genommen werden, daß es ſey: das iſt größer,“ als das nur Gedachte. „Wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden kann, bloß im Verſtande: ſo wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden könne, Etwas, worüber etwas Größeres gedacht werden kann. Das, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, iſt ſowohl im Verſtande als in der Sache;“ *) die höchſte Vorſtellung kann nicht allein im Ver-

---

*) Proslogium, c. 2: Aliud est, rem esse in intellectu; aliud, intelligere rem esse. — Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest; quia hoc, cum audit, intelligit: et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest. Sed certe

ſtande ſeyn, es muß dazu gehören, daß ſie exiſtire. Das iſt ganz richtig; nur iſt der Uebergang nicht gezeigt, daß der ſubjektive Verſtand ſich ſelbſt aufhebt. So erhellt, daß Seyn oberflächlicher Weiſe unter das Allgemeine der Realität ſubſumirt iſt, daß inſofern das Seyn nicht in den Gegenſatz mit dem Begriffe tritt. Eben dieß iſt das Intereſſe, — oder die Frage. Indem Realität oder Vollkommenes geſagt wird, ſo daß es noch nicht ſeyend geſetzt iſt: ſo iſt es ein Gedachtes, und dem Seyn vielmehr entgegengeſetzt, als daß dieß unter es ſubſumirt wäre.

Dieſe Argumentation hat bis auf Kant gegolten; wir ſehen das Beſtreben, die Lehre der Kirche durch Vernunft zu erkennen. Dieſer Punkt iſt der Anfang der Philoſophie, der ihr ganzes Intereſſe ausmacht. Der eine Gegenſatz iſt Seyn, der andere Denken; das iſt das Abſolute, das beide Gegenſätze in ſich enthält, — ein Begriff (nach Spinoza), der ſein Seyn zugleich in ſich ſchließt. Gegen Anſelmus iſt zu bemerken, daß die Weiſe des Verſtandes, des ſcholaſtiſchen Raiſonnirens darin vorhanden iſt. „α) Es iſt," ſagt man, „der Gedanke eines Höchſten;" dieſe Beſtimmung wird als das prius vorausgeſetzt. β) Das Zweite iſt, „es giebt zweierlei: ein Gedachtes, das iſt, und ein Gedachtes, das nicht iſt; dieſes iſt der Gegenſatz. Der Gegenſtand, der nur gedacht iſt, nicht ſeyend, iſt unvollkommener Inhalt; ebenſo: Ein Inhalt, der nur iſt, ohne gedacht zu werden, wäre ebenſo unvollkommen." (Davon ſpricht man aber nicht; in der That, iſt Gott nur Seyn, würde er nicht gewußt von ſich ſelbſt als Selbſtbewußtſeyn von ſich ſelbſt: ſo wäre er nicht Geiſt, ein Denken, das ſich denkt.) „γ) Das Höchſte muß alſo auch ſeyn." Das iſt Gang des Verſtandes (der Inhalt iſt richtig, die Form mangelhaft): Das Höchſte, die Vorausſetzung, iſt Maaßſtab, an dem das Weitere gemeſſen werden ſoll; — die Beſtim-

---

hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

mung, „ein Gedachtes, das nicht iſt," wird darunter ſubſumirt als unter eine Regel, und iſt dieſer nicht angemeſſen.

Sein Beweis enthält den Mangel, daß er nach formell logiſcher Weiſe gemacht iſt; er enthält näher dieſes. Wir denken etwas, wir haben einen Gedanken: der Gedanke iſt ſubjektiv einer Seits, aber der Inhalt des Gedankens iſt das ganz Allgemeine; dieß iſt nun zunächſt als Gedanke, unterſchieden davon iſt das Seyn. Wenn wir ſo etwas denken, Gott denken (der Inhalt iſt gleichgültig): ſo kann es der Fall ſeyn, daß der Inhalt nicht iſt; für das Vollkommenſte halten wir das, was der Gedanke iſt und zugleich iſt. Gott iſt das Vollkommenſte: wäre er unvollkommen, ſo hätte er nicht auch die Beſtimmung des Seyns, und er wäre bloß Gedanke; alſo müſſen wir ihm die Beſtimmung des Seyns zuſchreiben. Denken und Seyn iſt entgegengeſetzt, dieß iſt ausgeſprochen; und wir geben es zu, daß das das Wahrhafte iſt, was nicht bloß Denken iſt, ſondern auch iſt. Das Denken müſſen wir aber hier nicht als bloß ſubjektiv nehmen; der Gedanke heißt hier der abſolute, der reine Gedanke.

Das Formelle, das Logiſche, weshalb Kant ihn auch angegriffen und verworfen hat, welcher Verwerfung die ganze Welt hinten nachgelaufen iſt, wird darin gelegt, daß die Vorausſetzung die iſt, daß die Einheit des Seyns und Denkens die vollkommenſte ſey. — Zum Begriffe, zum wahrhaften Beweiſe gehörte, daß der Fortgang nicht verſtändiger Weiſe geſchähe, ſondern daß aus der Natur des Denkens ſelbſt gezeigt würde, daß es für ſich genommen ſich ſelbſt negirt, und die Beſtimmung des Seyns ſelbſt darin liege, oder daß das Denken ſich ſelbſt zum Seyn beſtimmt. Umgekehrt müßte ebenſo am Seyn aufgezeigt werden, daß es ſeine eigene Dialektik iſt, ſich ſelbſt aufzuheben, dann ſich zu ſetzen als das Allgemeine, als der Gedanke. — Dieſer eigentliche Inhalt, die Einheit des Seyns und Denkens, iſt der wahrhafte Gehalt, den Anſelm vor ſich hatte, aber in Form des Verſtandes vor ſich hatte. Beide Gegenſätze ſind nur in einer

dritten Beſtimmung — dem Höchſten —, die inſofern als Regel außer ihnen iſt, identiſch und an ihm gemeſſen.

Da iſt nun ſchon zu jener Zeit ein Mönch geweſen, Gaunilo, der gegen dieſen Beweis des Anſelm einen liber pro insipiente geſchrieben hat; Anſelm richtete ſelbſt dagegen ſeinen liber apologeticus adversus insipientem. *) Dieſer Mönch kritiſirt dieſen Beweis, indem er daſſelbe aufzeigt, als heutiges Tags Kant, daß das Seyn und Denken verſchieden ſey: mit dem Denken iſt noch gar nicht geſetzt, daß es ſey. **) So ſagt Kant ***) z. B., wenn wir uns 100 Thaler denken, ſo ſchließt dieſe Vorſtellung noch nicht das Seyn in ſich; und das iſt richtig. Was nur vorgeſtellt iſt, iſt nicht, iſt aber auch kein wahrhafter Inhalt. Ein Gedachtes, deſſen Inhalt das Denken ſelbſt iſt, iſt eben dieß, ſich zum Seyn zu beſtimmen; was nicht iſt, iſt nur unwahre Vorſtellung. Davon iſt aber hier nicht die Rede, ſondern von dem reinen Denken; es iſt dieß auch gar keine Neuigkeit, daß ſie verſchieden ſind, — das wußte Anſelm ebenſo gut. — Gott iſt das Unendliche, wie Leib und Seele, Seyn und Gedanken auf ewig verbunden ſind; dieß iſt die ſpekulative, wahrhafte Definition von Gott. Dem Beweiſe, den Kant kritiſirt, ſo wie es noch jetzt nach ſeiner Art gäng und gäbe iſt, fehlt nur die Einſicht in die Einheit des Denkens und Seyns beim Unendlichen.

Nur dieß muß der Anfang ſeyn. Andere Beweiſe, ſo der kosmologiſche, welcher von der Zufälligkeit der Welt auf ein abſolutes Weſen, Seyn, ſchließt, haben damit nicht die Idee des abſoluten Weſens als Geiſt erſchöpft, ſind ohne Bewußtſeyn, daß es ein Gedachtes. Der alte phyſikotheologiſche, den ſchon Sokrates hatte, aus der Schönheit, Anordnung, den organiſchen

---

*) Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 139; *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 665.

**) *Liber pro insipiente, c.* 5.

***) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 464 (6. *Aufl.*).

Zwecken, ſetzt zwar einen Verſtand, ein reicheres Denken des abſoluten Weſens, nicht nur das unbeſtimmte Seyn. Aber es iſt ebenſo bewußtlos, daß es die Idee. Und dann was für ein Verſtand iſt es? Ein anderer, unmittelbarer. Es iſt ebenſo Unordnung, — dieſer Geiſt iſt für ſich; und es muß Anderes begriffen werden, als dieſe erſcheinende Ordnung der Natur.

Davon aber nach dem Daſeyn Gottes zu fragen, ſein Seyn, ſeine gegenſtändliche Weiſe zu einem Prädikate zu machen, und zu wiſſen, daß Gott ſo Idee iſt, bis dahin, daß das abſolute Weſen Ich = Ich, das denkende Selbſtbewußtſeyn iſt, nicht als Prädikat, ſondern ſo, daß Ich, jeder der denkt, das Moment dieſes Selbſtbewußtſeyns iſt, iſt noch ein weiter Schritt. Hier, wo wir dieſe Form zuerſt auftreten ſehen, iſt das abſolute Weſen ſchlechthin für das Jenſeits des endlichen Bewußtſeyns zu nehmen; dieß iſt ſich das Richtige, und hat ſein Selbſtgefühl noch nicht erfaßt. Es hat allerhand Gedanken über die Dinge, die Dingheit ſelbſt iſt ihm auch Begriff, Prädikat; aber es iſt damit noch nicht in ſich zurückgekehrt, weiß vom Weſen, nur nicht von ſich ſelbſt.

Auch Cur Deus homo hat er auf philoſophiſche Weiſe betrachtet.

Hiermit hatte Anſelm die nähere Grundlage zur ſcholaſtiſchen Theologie gelegt; *) ſchon vorher war daſſelbe, nur beſchränkter, für einzelne Dogmen, auch ſo bei Anſelm. Seine Schriften zeigen von Tiefſinn, Geiſt. Anſelm war es, der die Philoſophie der Scholaſtiker erregte, und mit der Philoſophie die Theologie verband; die Theologie des Mittelalters ſteht ſo viel höher, als die der neueren Zeit. Nie ſind Katholiken ſolche Barbaren geweſen, daß über die ewige Wahrheit nicht erkannt, ſie nicht philoſophiſch gefaßt werden ſollte. — Dieß iſt das Eine, was bei ihm herauszuheben iſt; das Andere iſt, daß jener höchſte Gegenſatz in ſeiner Einheit aufgefaßt iſt.

*) Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 121.

Digitized by Google

b. Abälard.

An Anſelm ſchließt ſich **Peter Abälard** an, bekannt durch ſeine Gelehrſamkeit, noch berühmter in der empfindſamen Welt durch ſeine Liebe zu Heloiſe und ſeine Schickſale; er lebte um 1100, von 1079 — 1142. *) Er iſt nach Anſelm zu großem Anſehen gelangt; er hat ebenſo philoſophirt über die Lehre der Kirche, beſonders die Dreieinigkeit auch ſo behandelt, auf philoſophiſche Weiſe zu beweiſen geſucht. Er lehrte zu Paris. Wie um jene Zeit Bologna für die Juriſten, ſo war Paris für die Theologen der Mittelpunkt der Wiſſenſchaften; es war der damalige Sitz der philoſophirenden Theologie. Abälard hat dort oft vor Schaaren von 1000 Zuhörern vorgetragen. Die theologiſche Wiſſenſchaft und das Philoſophiren darüber war in Frankreich, wie in Italien die Jurisprudenz, ein Haupt-Moment, das, als für die Entwickelung Frankreichs höchſt bedeutend, bisher nur zu ſehr vernachläſſigt iſt.

Anſelmus und Abälard trugen vornehmlich dazu bei, die Philoſophie in die Theologie einzuführen. Dieſe Richtung wurde auf mancherlei Weiſe ſelbſt von Myſtikern fortgeſetzt. **) Es galt die Vorſtellung, daß Philoſophie und Religion ein und daſſelbe ſeyen; was ſie an und für ſich auch ſind. Man kam aber bald auf die Diſtinktion, „daß Manches in der Philoſophie wahr und in der Theologie falſch ſeyn könne;" dieſes hat die Kirche geläugnet. ***) 1270 erfolgte die Abſonderung der vier Fakultäten der Pariſer Univerſität. Dadurch wurde die

---

*) *Tiedemann: Geist d. spekul. Philos. Band IV, S. 277: Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 762.*

**) *S. Unten, S. 195 — 196.*

***) Tennemann (Band VIII, Abth. 2, S. 460 — 461) führt aus einem Reſkripte des Biſchof Stephan an: Dicunt enim, ea vera esse secundum philosophiam et non secundum fidem catholicam; quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum.

Philoſophie von der Theologie ausgeſchieden, doch ihr verboten, theologiſche Glaubensſätze dem Disputiren zu unterwerfen. *)

2. Methodiſche Darſtellung des kirchlichen Lehrbegriffs.

Das Weitere iſt die nähere beſtimmtere Form, die die ſcholaſtiſche Theologie bekommen hat. In einer zweiten Richtung der ſcholaſtiſchen Philoſophie entſtand jetzt das Hauptbemühen, den Lehrbegriff der chriſtlichen Kirche methodiſch zu machen, zugleich in Verbindung mit allen jenen metaphyſiſchen Gründen; und dieſe ſtellte man nebſt ihren Gegengründen bei allen Lehren gegeneinander auf, ſo daß die Theologie in einem wiſſenſchaftlichen Syſteme dargeſtellt worden iſt, — während früher der kirchliche Unterricht für die allgemeine Bildung der Geiſtlichen darauf beſchränkt war, daß man Glaubenslehren nach einander vortrug, und über jeden Satz aus Auguſtin namentlich und anderen Kirchenvätern Sentenzen, Stellen zuſammenſchrieb. — Die Männer, die dieß geleiſtet haben, waren:

a. Petrus Lombardus.

Petrus aus Novara in der Lombardei in der Mitte des 12. Jahrhunderts iſt Urheber dieſer Methode. Petrus Lombardus ſtellte ein Ganzes von ſcholaſtiſcher Theologie auf, welches mehrere Jahrhunderte eine Grundlage blieb. Er verfaßte ſo ſeine IV libri sententiarum, daher er auch den Namen Magister sententiarum erhielt; jeder ſcholaſtiſche Gelehrte hatte ſo damals ein Prädikat: Doctor acutus, invincibilis, sententiosus, angelicus u. ſ. f. Er iſt im Jahre 1164 geſtorben. **) Dieſe sententiae ſind viele Jahrhunderte lang die Grundlage des kirchlichen Lehrbegriffs geweſen. —

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S.* 457 — 458.

**) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 764 — 767.

Auch Andere bedienten ſich ſolcher Titel; Robert Pulleyn ſchrieb sententiarum libros VIII. *) —

Er ſammelte die Hauptbeſtimmungen der kirchlichen Lehre aus Koncilien und Kirchenvätern, und fügte dann über beſondere Umſtände ſubtile Fragen hinzu, welche die Schule beſchäftigten, und ein Gegenſtand der Disputationen wurden. Er ſelbſt beantwortete zwar dieſe Fragen, ließ aber dann noch Gegengründe folgen; die Antwort läßt die Sache bei Petrus oft problematiſch, ſo daß die Fragen eigentlich nicht entſchieden beantwortet waren. Die Gründe werden von beiden Seiten aufgezählt; die Kirchenväter widerſprechen ſich, und für die eine und die andere entgegengeſetzte Seite ſammelte man eine Menge Beweisſtellen aus ihnen. So entſtanden theses, dazu quaestiones, hierzu argumenta, dagegen positiones, und endlich dubia, — je nachdem man die Worte in dieſem oder jenem Sinne nahm, dieſer oder jener Autorität folgen will.

Es kam doch Methode herein. Dieſe Mitte des 12. Jahrhunderts macht die Epoche aus, wo die Scholaſtik als gelehrte (philoſophiſche) Theologie allgemeiner wurde. Dieſes Buch iſt im ganzen Mittelalter von den doctores theologiae dogmaticae kommentirt worden, welche nun als die öffentlichen Bewahrer der kirchlichen Lehre galten. Die Geiſtlichkeit hatte Seelſorge. Jene Doktoren hatten überhaupt Autorität, hielten Synoden, kritiſirten und verdammten dieſe oder jene Lehren, Bücher als ketzeriſch u. ſ. f., — auf Synoden oder als Sorbonne, eine Geſellſchaft ſolcher Doktoren an der Univerſität zu Paris. Man kann ſie für Kirchenverſammlungen, für eine Art von Vätern in Anſehung des chriſtlichen Lehrbegriffs anſehen.

Beſonders hielten ſie gegen die Schriften von Myſtikern, wie des Amalrich und ſeines Schülers David von Dinanto, die in ihrer Anſicht, dem Proklus ähnlich, auf die

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 767 — 768.

Einheit zurückgingen. Amalrich, 1204 als Ketzer angeklagt, *) ſagte z. B.: „Gott iſt Alles, Gott und die Kreatur ſind nicht verſchieden; in Gott ſind alle Dinge, Gott iſt die Eine allgemeine Subſtanz.“ **) „David behauptete: Gott iſt die erſte Materie (ὕλη), und Alles iſt Eins der Materie nach und Gott eben dieſe Einheit. Er theilte alle Dinge in drei Klaſſen: Körper, Seelen, ewige immaterielle Subſtanzen oder Geiſter. Das untheilbare Princip der Seelen iſt der νοῦς, das der Geiſter Gott. Dieſe drei Principien ſind identiſch, und daher alle Dinge dem Weſen nach Eins.“ ***) Seine Bücher wurden verbrannt. †) — Der Andere, der hier berühmt iſt, war:

b. Thomas von Aquino.

So berühmt Petrus Lombardus war, ebenſo **Thomas Aquinas**: aus dem gräflichen Geſchlechte Aquino im Neapolitaniſchen auf dem väterlichen Schloſſe Roccaſicca 1224 geboren. Er trat in den Dominikaner-Orden, und ſtarb 1274 auf einer Reiſe zu einer Lyoner Kirchenverſammlung. Er war ein Schüler des Albertus Magnus, ſchrieb Kommentarien über Ariſtoteles und den Petrus Lombardus, und verfaßte auch ſelbſt eine summa theologiae (summa heißt Lehrbegriff), die ihm, wie ſeine übrigen Schriften, das größte Anſehn erwarb, — ein Hauptbuch in der ganzen ſcholaſtiſchen Theologie. Er beſaß eine ſehr ausgebreitete Kenntniß der Theologie und des Ariſtoteles; er hieß auch Doctor angelicus und communis, ein zweiter Auguſtin. ††)

Es finden ſich in dieſem Buche zwar logiſche Förmlichkei-

---

*) *Tennemann, Band VIII, Abth.* 1, *S.* 317.

**) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 688.

***) *Thomas Aquinas: in IV libros sentent. L. II, Dist.* 17, Qu. 1, *Art.* 1; *Alberti Magni: Summa Theol. P. I, Tract. IV,* Qu. 20 (*Oper. T. XVII, p.* 76).

†) *Tennemann, a. a. O. S.* 325.

††) *Tennemann, Band VIII, Abth.* 2, *S.* 550—553; *Brucker. l. l. p.* 802.

ten, aber nicht dialektiſche Spitzfindigkeiten, ſondern gründliche metaphyſiſche (ſpekulative) Gedanken, über den ganzen Umfang der Theologie und Philoſophie. Er hat ebenſo Fragen, Antworten und Zweifel hinzugefügt, und den Punkt angegeben, von dem die Auflöſung abhängt. Das Hauptgeſchäft der ſcholaſtiſchen Theologie hat darin beſtanden, die summa des Thomas auszuführen; und ſo ſind auch viele Bücher über die sententiae des Petrus Lombardus geſchrieben worden. Die Hauptſache war, die Theologie philoſophiſch und weiter ſyſtematiſch zu machen; Petrus Lombardus und Thomas von Aquino ſind in dieſer Rückſicht die berühmteſten, und man hat ſie bei allen weiteren gelehrten Bearbeitungen lange zum Grunde gelegt.

Thomas war Realiſt. Zum Grunde liegen ariſtoteliſche Formen, z. B. die des Subſtantiellen (forma substantialis), ſeiner Entelechie (ἐνέργεια) analog. Ueber die Erkenntnißlehre ſagte er: Die materiellen Dinge beſtehen aus Form und Materie; die Seele hat die ſubſtantielle Form des Steines in ſich.*)

In Rückſicht der formellen Ausbildung der philoſophiſchen Theologie iſt ein Dritter berühmt:

c. Johannes Duns Scotus.

Duns Scotus, Doctor subtilis, ein Franciskaner, geboren zu Dunſton in der Grafſchaft Northumberland, hatte nach und nach an 30,000 Zuhörer. Im Jahre 1304 kam er nach Paris, und 1308 nach Köln, als Doktor der daſigen neuen Univerſität. Er wurde mit großer Feierlichkeit empfangen, ſtarb jedoch daſelbſt bald nach ſeiner Ankunft am Schlagfluß, ſoll lebendig begraben worden ſeyn. Er ſoll nur 34, nach Anderen 43, nach Anderen 63 Jahr alt geworden ſeyn; das Jahr ſeiner Geburt iſt nicht bekannt.**) Er ſchrieb Kommentarien über

*) *Tennemann, Band VIII, Abth.* 2, *S.* 554 — 561.

**) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 825 — 828; *Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. IV. p.* 970.

den Magister sententiarum (Petrus Lombardus), die ihm den Ruhm eines ſehr ſcharfſinnigen Denkers verſchafften: nach der Ordnung, daß er anfängt mit dem Beweiſe der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung gegen das bloße Licht der Vernunft. *) Er fügte zu jeder Sentenz eine Menge distinctiones, quaestiones, problemata, solutiones, argumenta pro et contra. Wegen ſeines Scharfſinns hat man ihn auch den Deus inter philosophos genannt. Er erhielt ganz ungeheure Lobeserhebungen. Man ſagte von ihm: „Er hat die Philoſophie ſo ausgebildet, daß er ſelbſt deren Erfinder hätte ſeyn können, wenn er ſie nicht ſchon vorgefunden hätte; er w u ß t e die Myſterien des Glaubens ſo, daß er ſie faſt nicht g e g l a u b t hat: die Geheimniſſe der Vorſehung, als ob er ſie durchdrungen: die Eigenſchaften der Engel, als ob er ſelbſt ein Engel wäre; er ſchrieb in wenigen Jahren ſo Vieles, daß es zu leſen kaum Ein Menſch (unus), es zu verſtehen kaum irgend Jemand hinreicht." **)

Er behauptete das Princip der Individuation, und das Allgemeine als formell. ***) — Es ſcheint nach allen Zeugniſſen, daß er der ſcholaſtiſchen Disputirmethode und dem Stoff derſelben zu ihrer höchſten Höhe verholfen, eine unendliche Menge von Sätzen, barbariſchen neuen Wörtern, Zuſammenſetzungen und Unterſcheidungen erfunden. Seine Manier iſt, einem Satze, einer Sentenz eine lange Reihe von Argumentationen in Schlüſſen beigefügt, und ſie in einer eben ſolchen Reihe widerlegt zu haben; die pro et contra Methode mit Gründen und Gegengründen hat er auf den höchſten Gipfel gebracht. Es fiel damit auch wieder Alles auseinander; daher gilt er dafür, daß er der Urheber der quodlibetaniſchen Methode geweſen. Die Quod-

*) *Duns Scotus in Magistrum sententiarum. Prooemium;* (*Tennemann, Band VIII, Abth.* 2, *S.* 706).

**) Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 828; et not. aus Sancrutius.

***) *Siehe Unten, S.* 183—184, 187.

libeta hießen Sammlungen vermiſchter Abhandlungen über einzelne Gegenſtände in der gewöhnlichen Manier zu disputiren, die über Alles ſpricht, aber ohne ſyſtematiſche Ordnung, und ohne daß ein Ganzes ausgeführt und dargeſtellt wurde; die Anderen ſchrieben aber summas. Das Latein iſt ſehr barbariſch, aber zur philoſophiſchen Beſtimmtheit gut geeignet.

3. Bekanntſchaft mit den ariſtoteliſchen Schriften.

Weiter iſt eine dritte Richtung zu bemerken, der äußerlich geſchichtliche Umſtand, daß zu Ende des 12. und im 13. Jahrhundert die abendländiſchen Theologen allgemeiner mit den ariſtoteliſchen Schriften und deren griechiſchen und arabiſchen Kommentatoren in lateiniſchen Ueberſetzungen bekannt wurden, die nun auch von ihnen vielfach benutzt, weiter kommentirt und argumentirt wurden; und die Verehrung, Bewunderung und das Anſehen deſſelben ſtieg auf's Höchſte. Der Weg dieſer Bekanntſchaft iſt ſchon angezeigt. *) Bisher war die Bekanntſchaft mit Ariſtoteles dürftig, beſchränkte ſich auf Logik durch Boethius, Auguſtin, Kaſſiodor; **) bei Scotus Erigena's Bekanntſchaft ſieht man ſchon Kenntniß des Griechiſchen, dieſes war vereinzelt. Erſt ſpäter iſt man mehr mit ariſtoteliſchen Schriften bekannt worden. In Spanien unter den Arabern blühten die Wiſſenſchaften ſehr, namentlich war die Univerſität Korduba in Andaluſien Mittelpunkt der Gelehrſamkeit; viele Abendländer reiſten hierher, wie ſchon der als Gerbert früher ſo bekannte Pabſt Silveſter II. als Mönch nach Spanien entflohen war, bei den Arabern zu ſtudiren. ***) Beſonders Arzneiwiſſenſchaft und Chemie (Alchimie) wurden fleißig betrieben. Die chriſtlichen Aerzte ſtudirten dort bei jüdiſch-arabiſchen Lehrern. Es ſind vornehmlich die ariſto-

*) *Siehe Oben, S.* 130—131.

**) *Siehe Oben, S.* 159.

***) *Trithemius: Annal. Hirsaugiens. T. I, p.* 135.

teliſche Metaphyſik und Phyſik (Natur-Philoſophie), die bekannt wurden; daraus ſind Auszüge (summae) verfertigt worden.

a. Alexander von Hales.

Zuerſt wird dieſe Bekanntſchaft mit Ariſtoteles und den Arabern ſichtbar in Alexander von Hales (geſt. 1245), dem Doctor irrefragabilis. *) — Der hohenſtaufiſche Kaiſer Friedrich II. ließ ſodann ariſtoteliſche Bücher aus Konſtantinopel kommen, und in's Lateiniſche überſetzen. **) Anfangs zwar, beim erſten Erſcheinen der ariſtoteliſchen Schriften, machte die Kirche Schwierigkeiten; das Leſen von ſeiner Metaphyſik und Phyſik und den daraus verfertigten Summen, ſo wie auch der Vortrag darüber wurde verboten in einer Kirchen-Synode zu Paris 1209. ***) So kam der Kardinal Robert Corceo nach Paris, und hielt daſelbſt eine Viſitation der Univerſität: ut ordinaria lectione libri dialectici Aristotelis legantur, libri autem Aristotelis metaphysici et de naturali philosophia, summaeque ex iis confectae doctrinaque Dinantii et Almarici haereticorum et Mauritii Hispani a nemine discatur legaturque. †) Und Pabſt Gregor in einer an die Univerſität von Paris (1231) erlaſſenen Bulle, ohne der Metaphyſik zu gedenken, verbot die Bücher der Phyſik, ſo lange bis ſie geprüft und von allem Verdachte des Irrthums gereinigt ſeyn würden. ††) Später aber (1366) wurde im Gegentheil von zwei Kardinälen verordnet, daß Niemand ſollte Magiſter werden können, wenn er nicht die vorgeſchriebenen Bücher des Ariſtote-

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 779.

**) *Tennemann, Band VIII, Abth.* 1, *S.* 353—358, *und daſelbst Anm.* 3 (*vergl. Jourdain, Gesch. d. arist. Schriften im Mittelalter, übersetzt von Stahr, S.* 165—176).

***) Tennemann, a. a. O. S. 359; *Bulaeus: Hist. Univers. Paris T. III, p.* 82.

†) Brucker. l. l. p. 697.

††) *Bulaeus, l. l. p.* 142.

les, unter denen auch die Metaphyſik und einige der phyſiſchen waren, ſtudirt und ſich in deren Erklärung fähig bewieſen hätte.*) — Die Logik und Metaphyſik des Ariſtoteles wurde in endloſe Unterſcheidungen ausgeſponnen, und in eigenthümliche ſyllogiſtiſche Formen gebracht, die die Grundlage zur Behandlung der Materien vornehmlich ausmachten.

Unter denen, die ſich durch das Kommentiren der ariſtoteliſchen Schriften ausgezeichnet haben, iſt beſonders zu bemerken:

b. Albertus Magnus.

Albertus Magnus iſt der berühmteſte deutſche Scholaſtiker, aus dem adligen Geſchlecht von Vollſtädt; Magnus iſt entweder Familienzuname, oder wegen des Ruhms gegeben. Er wurde 1193 oder 1205 in Lauingen an der Donau in Schwaben geboren, und ſtudirte anfangs in Padua, wo ſein Studir-Zimmer noch jetzt den Reiſenden gezeigt wird. Im Jahre 1221 wurde er Dominikanermönch, und lebte nachher in Köln als Ordens-Provincial in Deutſchland; er ſtarb 1280.

Es wird von ihm erzählt, er habe ſich in ſeiner Jugend ſehr ſtumpfſinnig gezeigt, bis ihm nach einer Legende die Jungfrau Maria in Geſellſchaft von drei anderen ſchönen Frauen erſchien, ihn zur Philoſophie aufmunterte, von ſeiner Geiſtesſchwäche befreite, und das Verſprechen gab, daß er die Kirche erleuchten, und ſeiner Wiſſenſchaft ungeachtet doch rechtgläubig ſterben werde. So geſchah es auch; denn fünf Jahre vor ſeinem Tode habe er ebenſo ſchnell alle ſeine Philoſophie wieder vergeſſen, und ſey dann wirklich in der Stumpfheit und Orthodoxie ſeiner früheren Jahre geſtorben. Und daher führt man das alte Sprichwort von ihm an: Albertus repente ex asino factus philosophus, et ex philosopho asinus. Nämlich unter ſeiner Wiſſenſchaft

*) *Launoius: De varia Aristot. fortun. in Academia Paris. c. IX, p. 210.*

verſtand man dann auch beſonders die Zauberei. Denn obwohl es der eigentlichen Scholaſtik ganz fremd war, dieſe vielmehr über die Natur vollkommen blind war: beſchäftigte er ſich doch mit natürlichen Dingen, und verfertigte unter Anderm eine Sprachmaſchine, vor der ſein Schüler, Thomas von Aquino, erſchrak, und nach ihr ſelbſt ſchlug, weil er darin ein Werk des Teufels ſah. Daß er Wilhelm von England mitten im Winter in einem blühenden Garten empfangen und bewirthet habe, wird ihm als Zauberei angerechnet, *) — während wir den Wintergarten bei Fauſt ganz natürlich finden.

Albert hat ſehr viel geſchrieben, und wir haben davon noch 21 Folianten übrig. Er ſchrieb über Dionyſius Areopagita, kommentirte den Magister sententiarum, war in Arabern und Rabbinen vorzüglich bewandert, wie in der Kenntniß der ariſtoteliſchen Werke, obſchon er ſelber kein griechiſch, auch arabiſch nicht verſtand. Er ſchrieb auch über deſſen Phyſik. Von der mangelhaften Kenntniß der Geſchichte der Philoſophie findet ſich bei ihm ein Beiſpiel. Den Namen Epikureer leitet er her, weil ſie ἐπὶ cutem, auf der faulen Haut, lägen, oder auch von cura, weil ſie ſich um viel unnütze Dinge bekümmerten (supercurantes). Die Stoiker ſtellt er ſich vor, wie unſere Chorſchüler; ſie ſeyen, ſagt er, Leute geweſen, die Lieder gemacht (facientes cantilenas), und in den Säulengängen ſich herumgetrieben hätten. Denn, bemerkt er hierbei ſehr gelehrt, die erſten Philoſophen haben ihre Philoſophie in Verſe eingekleidet, und ſie dann in den Hallen abgeſungen; daher wurden ſie Hallenſteher (Stoici) genannt. **) Es wird erzählt, als die erſten Epikureer habe Albertus Magnus genannt den Heſiodus, Athalius oder Achalius (von dem wir nichts wiſſen), Cäcina oder, wie ihn Andere nennen, Tetinnus, einen Freund (familiaris) des Cicero, und

*) Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 788 — 798.
**) *Albert. Magni: Opera, T. V, p.* 530 — 531.

Iſaacus, den iſraelitiſchen Philoſophen (man weiß nicht, wie der dazu kommt); aus den Stoikern führt er dagegen Speuſippus, Plato, Sokrates und Pythagoras an. *)

Dieſe Anekdoten geben uns ein Bild des Zuſtandes der Bildung der damaligen Zeit. Eine Hauptſache aber iſt die Bekanntſchaft mit Ariſtoteles und beſonders mit ſeiner Logik, was ſich von der älteſten Zeit her erhalten hat. Durch die ariſtoteliſche Logik ward die dialektiſche Spitzfindkeit noch ſehr vermehrt und dieſe Verſtandesformen auf das Weiteſte ausgeſponnen, während das eigentlich Spekulative bei Ariſtoteles im Hintergrund blieb für den Geiſt der Aeußerlichkeit und damit auch der Unvernunft.

4. Gegenſatz von Realismus und Nominalismus.

Ein Weiteres, was anzuführen iſt, iſt ein Hauptgeſichtspunkt, der das Mittelalter intereſſirt hat. Eine eigenthümliche philoſophiſche Frage zog ſich nahe zu durch alle Zeiten der Scholaſtik hindurch, die in dem Streit der **Realiſten** und **Nominaliſten** enthalten war. Was nun dieſen im Allgemeinen betrifft, ſo bezieht er ſich auf den metaphyſiſchen Gegenſatz des Allgemeinen und des Individuellen, und beſchäftigt die ſcholaſtiſche Philoſophie mehrere Jahrhunderte, und macht ihr große Ehre. Man unterſcheidet ältere und neuere Nominaliſten und Realiſten.

a. Roſcelin.

Der Urſprung des Streites ſteigt bis in das 11. Jahrhundert zurück; und der berühmte Abälard tritt ſchon als Gegner des **Roſcelin** auf. Roſcelin iſt der älteſte Nominaliſt — er ſchrieb auch gegen die Dreieinigkeit, **) und wurde 1092 auf

*) Gassendi: Vita Epicuri I, 11, p. 51.

**) *Anselmus: De fide trinitatis, c. 2—3; Epist. XLI, l. 11.*

einer Kirchenverſammlung von Soiſſons wegen Ketzerei verdammt —; *) er hatte aber noch wenig Einfluß. Auch Abälard war älterer Nominaliſt.

Es handelt ſich um das universale, d. h. das Allgemeine überhaupt oder die Gattung, das Weſen der Dinge, was bei Plato Idee genannt wurde; ſo Seyn, Menſchheit, Thier. Die Nachfolger Platons behaupteten das Seyn dieſer Allgemeinen; man vereinzelte dieſes, die Tiſchigkeit ſollte auch real ſeyn. Der Streit iſt nun dieſer, ob dieſe Allgemeinen etwas Reales an und für ſich ſelbſt ſeyen außer dem denkenden Subjekte, und unabhängig ſeyen von dem einzelnen exiſtirenden Dinge: oder ob das Allgemeine nur nominal ſey, nur in der ſubjektiven Vorſtellung, ein Gedankending. Wir machen uns Vorſtellungen von dem Dinge, ſagen „es iſt blau;" dieſes iſt ein Allgemeines. Sind ſolche Allgemeinheiten real außerhalb des Gedankens, ſo daß ſie in den einzelnen Dingen von der Individualität des Dinges und gegeneinander ſelbſtſtändig exiſtiren? Diejenigen, welche behaupteten, daß die Univerſalien außer dem denkenden Subjekte unterſchieden vom einzelnen Dinge ein exiſtirendes Reales ſeyen, das Weſen der Dinge allein die Idee ſey, hießen Realiſten, — hier in ganz entgegengeſetztem Sinne gegen das, was heutiges Tags Realismus heißt. Dieſer Ausdruck hat bei uns nämlich den Inhalt, daß die Dinge, wie ſie unmittelbar ſind, eine wirkliche Exiſtenz haben; und der Idealismus ſteht dem entgegen. Idealismus nannte man ſpäter die Philoſophie, welche den Ideen allein Realität zuſchrieb, indem er behauptet, daß die Dinge, wie ſie in der Einzelnheit erſcheinen, nicht ein Wahrhaftes ſind. Der Realismus der Scholaſtiker behauptet, daß das Allgemeine ein Selbſtſtändiges, Fürſichſeyendes, Exiſtirendes ſey: die Ideen ſind nicht der Zerſtörung unterworfen, wie die natürlichen Dinge, unveränderlich, und allein ein wahres Seyn. Wogegen die Au-

*) *Tennemann, Band VIII, Abth.* 1, *S.* 158.

deren, die Nominaliſten oder Formaliſten, behaupteten, das Univerſale ſey nur Vorſtellung, ſubjektive Verallgemeinerung, Produkt des denkenden Geiſtes; wenn man Gattungen u. ſ. f. formire, ſo ſeyen dieß nur Namen, Formelles, ein von der Seele Gebildetes und Subjektives, Vorſtellungen für uns, die wir machen, — nur das Individuelle ſey das Reale.

Dieß iſt nun der Gegenſtand; er iſt von großem Intereſſe, und iſt ein viel höherer Gegenſatz, als die Alten gekannt haben. Roſcelin legte die allgemeinen Begriffe bloß in das Bedürfniß der Sprache. Er behauptete, die Allgemeinen ſeyen nichts als bloße abſtrakte Begriffe: daß die Ideen oder Univerſalien, Seyn, Leben, Vernunft, bloße Gattungsnamen und an ſich nichts Reales ſeyen; daß Seyendes dabei nur ſey im Individuum, nicht das Seyn ſelbſt: Lebendiges nur ſey im Individuum, — das Leben ſelbſt als ſolches für ſich habe nicht eine eigenthümliche allgemeine Realität. *) Die Geſchichte der Realiſten und Nominaliſten iſt ſonſt ſehr dunkel, wir wiſſen mehr über's Theologiſche als über dieſe Seite; ſie zerfielen in mehrere beſondere Meinungen und Schattirungen.

b. Walther von Montagne.

Walther von Montagne († 1174) ging auf Vereinigung des Einzelnen und Allgemeinen: Das Allgemeine muß individuell ſeyn, die Univerſalien müſſen mit den Individuen dem Weſen nach vereinigt ſeyn. **) — Später waren die beiden Partheien als Thomiſten, vom Dominikaner Thomas von Aquino, und Scotiſten, vom Franciskaner Johann Duns Scotus, berühmt.

Doch erlitt die Beſtimmung, ob die allgemeinen Begriffe

---

*) Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſ., Band II, S. 26 (1. Ausgabe); *Anselmus: De fide trinitatis, c. 2.*

**) *Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 339; Joh. Sarisberiensis: Metalogicus, L. II, c. 17.*

Realität haben und inwiefern, ſehr mannigfaltige Modifikationen und die Partheien ſehr verſchiedene Namen. Der kraſſe Nominalismus erklärte alſo die allgemeinen Begriffe für bloße Namen, und ſchrieb allein den Individuen Realität zu: Das Allgemeine (die Univerſalien) hat nur in der Sprache Realität. Umgekehrt der Realismus: Daß in dem individuellen Dinge keine Realität iſt, ſondern die Univerſalien allein Realität haben, und das ſie Unterſcheidende nur ein Accidenz oder eine reine Differenz iſt. Sie kommen nicht recht von dem Einen zum Anderen. Es waren unter ihnen, welche den richtigen Gedanken faßten, daß die Einſchränkung des Allgemeinen und zwar des Allgemeinſten, des Seyns, der Entität, die Individuation eine Negation iſt. Andere: Daß dieß Einſchränkende ſelbſt etwas Poſitives iſt, aber nicht durch eine Zuſammenſetzung eins mit ihm ſey, ſondern in einer metaphyſiſchen Verbindung mit ihm ſtehe, d. h. eine Verbindung, wie der Gedanke ſich mit dem Gedanken verbindet. Wohin auch dieß gehört: Daß das Individuelle nur ein deutlicherer Ausdruck deſſen iſt, was ſchon im allgemeinen Begriffe enthalten iſt; ſo daß die Begriffe, ungeachtet ihrer Theilung und an ihnen geſetzten Differenz, doch einfach bleiben. Uebrigens iſt Seyn, Entität ſchlechthin ein Begriff. *)

Thomas, Realiſt, ſetzte die allgemeine Idee als unbeſtimmt, die Individuation in der bezeichneten Materie (materia signata), der Materie in ihren Dimenſionen, d. h. Beſtimmungen. Das Ur-Princip iſt allgemeine Idee, — die Form kann für ſich ſeyn, actus purus (Ariſtoteles); die Identität von Materie und Form, die Formen der Materie als ſolcher ſind entfernter vom Ur-Princip, — die denkenden Subſtanzen bloße Formen. **) — Scotus iſt das Allgemeine vielmehr das individuelle Eins.

---

*) Tiedemann: Geiſt d. ſpekul. Philoſ. Band V, S. 401 — 402; *Suarez: Disputationes metaphysicae, Disp. I, Sectio* 6.

**) *Tiedemann, a. a. O. Band IV, S.* 490 — 491; *Thomas Aquinas: De ente et essent. c.* 3 *et* 5.

Eins kann auch in Anderen vorkommen, die unbeſtimmte Materie wird durch einen inneren poſitiven Zuſatz individuell; das Weſen der Dinge ſind ihre ſubſtantiellen Formen. *) Er hat viel darüber ſich den Kopf zerbrochen. Die Formaliſten geſtanden den Univerſalien nur die ideale Realität in dem beſchauenden göttlichen und menſchlichen Verſtande zu. **) — Nahe damit zuſammen hängt der Gedanke, den wir bei den Scholaſtikern erſt finden, nämlich ſogenannte Beweiſe vom Daſeyn Gottes zu ſuchen und zu geben. ***)

c. William Occam.

Der Gegenſatz zwiſchen Idealiſten und Realiſten iſt zwar ſchon früh aufgekommen, aber erſt ſpäter ausgebildet und auf's Aeußerſte getrieben, beſonders durch den Franciskaner Wilhelm Occam, aus dem Dorfe Occam in der Grafſchaft Surrey in Englaud, mit dem Beinamen Doctor invincibilis, deſſen Blüthe in den Anfaug des 14. Jahrhunderts fällt. Seit Occam erregte der Streit allgemeines Intereſſe. Sein Geburtsjahr iſt nicht bekannt. Er iſt höchſt berühmt durch die Gewandtheit, die logiſchen Waffen zu handhaben: ſcharfſinnig in Unterſcheidungen: fruchtbar, Gründe uud Gegengründe zu erfinden u. ſ. f. Er hat nun nach Abälard wieder dieſe Frage zur Tagesordnung gebracht, war ein Hauptverfechter des Nominalismus, der bisher nur einzelue Freunde (Roſcelin, Abälard) gehabt. Seine Schüler hießen Occamiſten, die Franciskaner waren Occamiſten: und die Dominikaner, nach Thomas von Aquino, Thomiſten. Das Verhältniß der Orden und der Politik ſchlich ſich ein. Occam (und ſein Orden) hat die Anſprüche der Fürſten, des Königs von Frankreich und des Kaiſers von Deutſchland Ludwig von Baiern, 1322

*) *Tiedemann: Geist d. spek. Philos. B. IV, S.* 609 — 613; *Scotus: in Magistrum sententiar. L. II, Dist.* 3, *Qu.* 1 — 6.

**) Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſ. Band II, S. 110.

***) *S. Oben, S.* 163 — 169.

auf einem Konvente ſeines Ordens und ſonſt, gegen die Anmaßungen des Pabſtes auf das Stärkſte vertheidigt. Wilhelm ſagte unter Anderem zum Kaiſer: Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo. Daher iſt der Gegenſatz jenes Ordens mit den Dominikanern auch in politiſcher Rückſicht von hoher Wichtigkeit. Er wurde 1328 in den Bann gethan, und ſtarb 1343 zu München.*)

Es fragte ſich nämlich (in einer Schrift von Occam), „ob was unmittelbar und zunächſt durch das Allgemeine und Gleichnamige bezeichnet wird, eine wahre Sache außer der Seele, ein, dem es gemeinſchaftlich und gleichnamig, Innerliches und Eſſentiales iſt, realiter von ihm unterſchieden.“ **) Die Beſtimmung der Realiſten, welche dieß behaupteten, wird ſo angegeben: „Es iſt Eine Meinung,“ ſagt Occam, „daß jegliches Allgemeine, Gleichnamige eine realiter außer der Seele exiſtirende Sache iſt im Jeglichen und Einzelnen, und daß das Seyn (Eſſenz) eines jeglichen Einzelnen real unterſchieden iſt von jedem Einzelnen“ — von ſeiner Individualität — „und von jedem Allgemeinen; ſo daß der allgemeine Menſch eine wahre Sache iſt außer der Seele, die realiter in jeglichem Menſchen exiſtirt, unterſchieden von Jeglichem, vom allgemeinen Lebendigen und von der allgemeinen Subſtanz und ſo von allen Gattungen und Arten, ſowohl den ſubalternen als den nicht ſubalternen.“ Das Gleichnamige ſey nicht mit dem Selbſt, dem letzten Punkt der Subjektivität identiſch. Der Menſch iſt, iſt L e b e n d i g e s u. ſ. w.; Menſchheit, Vernunft, Seyn, Leben ſind Prädikate, Allgemeine. Alle dieſe werden vorgeſtellt als für ſich im Indivi-

---

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 846 — 848.

**) Occam in librum I. sentent. Dist. II, Quaest. 4: Utrum illud, quod immediate et proxime denominatur ab intentione universalis et noivoci, sit aliqua vera res extra animam, intrinseca et essentialis illis, quibus est communis et univoca (Soll hier nicht et oder dergleichen dazwiſchen ſeyn?) distincta realiter ab illis.

duum exiſtirend: die Gattungen ſowohl als die Arten, ſubalternen und nicht; jene ſind z. B. Farbe u. ſ. w., dieſe Eſſenz u. ſ. w. „So viel allgemeine Prädikabilien" — z. B. Qualität —, „ſo viele ſind im einzelnen Dinge real verſchiedene Sachen, deren jede realiter von der anderen, und von jenem Einzelnen unterſchieden iſt, und" doch bleibt jede univocum; „alle jene Sachen werden in ſich keineswegs vervielfacht, ſo ſehr auch die Einzelnen vervielfältigt werden, die in jedem Individuum derſelben Art ſind." *) Das iſt die härteſte Vorſtellung der Selbſtſtändigkeit, Abſonderung jeder allgemeinen Beſtimmung.

Occam widerlegt dieß. Gedanken, Vorſtellungen, Begriffe, Alles iſt res. Occam ſagt ferner: „Die reale Wiſſenſchaft unterſcheidet ſich von der rationalen nicht darin, daß jene auf die Dinge gehe, ſo daß die Dinge ſelbſt die erkannten Sätze oder deren Theile wären, dieſe nicht ſo auf die Dinge gehe; ſondern darin, daß die Theile oder Termini der erkannten Sätze in der realen Wiſſenſchaft an die Stelle der Dinge, in der rationalen aber an die Stelle anderer Termini treten." **)

---

*) Occam in librum I. sententiar. Dist. II, Quaest. 4: Ad istam quaestionem est una opinio, quod quodlibet universale univocum est quaedam res existens extra animam realiter in quolibet et singulari et essentia cujuslibet singularis distincta realiter a quolibet singulari et a quolibet universali; ita quod homo universalis est una vera res extra animam existens realiter in quolibet homine, et distinguitur realiter a quolibet homine et ab animali universali et a substantia universali et sic de omnibus generibus et speciebus sive subalternis sive non subalternis. — Quot sunt universalia praedicabilia in quid per se primo modo de aliquo singulari per se in genere, tot sunt in eo res realiter distinctae, quarum quaelibet realiter distinguitur ab alia et ab illo singulari; et omnes istae res in se nullo modo multiplicantur, quantumcunque singularia multiplicentur, quae sunt in quolibet individuo ejusdem speciei.

**) Ibidem: Scientia realis non per hoc distinguitur a rationali, quod scientia realis est de rebus ita quod ipsae res sint propositiones scitae vel partes illarum propositionum scitarum, et rationalis non est sic de rebus; sed per hoc quod partes (scilicet termini) propositionum scitarum scientia reali stant et supponunt pro rebus, non sic autem ter-

Nach Scotus „exiſtirt in der außer der Seele ſeyenden Sache dieſelbe Natur realiter mit der zu einem beſtimmten Individuum einſchränkenden Differenz, nur formal unterſchieden und an ſich weder allgemein noch individuell, ſondern unvollſtändig allgemein in der Sache und vollſtändig allgemein im Verſtande.“ *)

Occam ſtellt andere Meinungen entgegen, entſcheidet ſich nicht gerade, doch bringt er am Meiſten für die Meinung vor, „daß das Allgemeine nicht etwas Reales iſt, das ein ſubjektives Seyn für ſich weder in der Seele, noch im Dinge habe. Es iſt ein Gebildetes, das aber doch objektive Realität in der Seele hat;“ es entſpreche demſelben aber doch keine Gegenſtändlichkeit. „Der Verſtand, der eine Sache außerhalb der Seele wahrnimmt, bildet ſich ähnliche Sache im Geiſte nach: ſo daß wenn er produktive Kraft hätte, er ſie als numeriſches Eins herausſetzen würde. — Wem das nicht gefällt, daß dieſe Vorſtellung gemacht genannt werde: ſo kann man ſagen, die Vorſtellung ſey ein Koncept, das in dem Geiſte exiſtire als Zeichen eines Dinges außerhalb der Seele.“ **) — Das Princip der Individua-

---

mini propositionum scitarum scientia rationali, sed illi termini stant et supponunt pro aliis.

*) Occam in librum I. sentent. Dist. II, Quaest. 6 (*Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S.* 852—853): In re extra animam est natura eadem realiter cum differentia contrahente ad determinatum individuum, distincta tantum formaliter, quae de se nec est universalis nec particularis, sed incomplete est universalis in re et complete secundum esse in intellectu.

**) Ibidem, Quaest. 8: . . . quod universale non est aliquid reale, habens esse subjectivum nec in anima nec extra animam; sed tamen habet esse objectivum in anima, et est quoddam fictum habens esse tale in esse objectivo, quale habet res extra in esse subjectivo. Et hoc per istum modum, quod intellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem productivam, talem rem in esse subjectivo numero distinctam a priori produceret extra, et esset consimiliter et proportionabiliter sicut est de artifice. — Cui non placet ista opinio de fictis, potest tenere, quod conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subjective in mente, quae

tion, das den Scholaſtikern ſo viel zu ſchaffen macht, wurde dabei auf die Seite geſchoben. *) — Dieß iſt die Hauptfrage bei den Scholaſtikern, die für ſich wichtig genug iſt.

Die Beſtimmung des Allgemeinen, die von den Scholaſtikern herkommt, iſt höchſt wichtig, bezeichnend für die Bildung der neueren Welt. Das Allgemeine iſt das Eine, aber nicht abſtrakt, ſondern vorgeſtellt, gedacht als Alles in ſich befaſſend. Ariſtoteles ſtellte den Schluß auf, Was dem A zukommt (*κατηγορεῖται*) u. ſ. f., und die Kategorien (*ἃ κατηγορεῖται τῶν ὄντων*): Plotin, beſonders Proklus das unmittheilbare Eine; es wird erkannt aus ſeinen Ordnungen (*τάξεων*). „Von dem, was von ihnen abhängt" (*ἐξημμένων*, von *ἐξάπτομαι*), „werden die Götter genannt; deswegen ihre Hypoſtaſen, die ihre Beſtimmtheit ausmachen, die unerkennbar ſind (*ἄγνωστοι*), iſt es möglich, aus dieſem" — *ἐξημμένων* — „zu erkennen. Denn unausſprechbar iſt für ſich alles Göttliche und unerkennbar, als dem unausſprechbaren Einen eingewachſen (*τῷ ἑνὶ τῷ ἀῤῥήτῳ συμφυές*). Aus den Theilhabenden aber, aus der Veränderung geſchieht es, derſelben Eigenthümlichkeiten zu erkennen. Daher ſind Gedachte (*νοητοί*), die das wahrhaft Seyende (*τὸ ὄντως ὄν*) herausſtrahlen. Deswegen iſt das wahrhaft Seyende das gedachte Göttliche (*νοητὸν θεῖον*), und iſt das Unmittheilbare (*ἀμέθεκτον*), vor dem *νοῦς* Verwirklichte." **) Die chriſtliche Religion iſt die offenbare: Gott iſt das Dreieinige, alſo das Offenbare, nicht die Triaden und das Eine unterſchieden; ſondern eben das Eine iſt das Dreifache ſelbſt, d. h. für Anderes ſeyend, in ſich relativ. Das Allgemeine iſt das *πρότερον*, *πρό*, *προάγειν*, bei Plato und Ariſtoteles das Ganze, *ὅλον*, *πᾶν*, das *πάντα ἕν*.

---

ex natura sua est signum rei extra, sicut vox est signum rei ad placitum instituentis.

*) *Tennemann, Band VIII, Abth.* 2, *S.* 864.

**) Procli: Institut. theol. c. 162, p. 483.

Occam fand viele Anhänger. *) Der Streit zwiſchen Nominaliſten und Realiſten entbrannte auf das Heftigſte; und man zeigt noch ein Katheder, das von dem Platze des Opponenten durch eine Bretterwand geſchieden war, damit ſich die Disputirenden nicht in die Haare gerathen möchten. **) — Von nun an wurde die Theologie in zwei Geſtalten gelehrt (theologia scholastica secundum utramque partem).

d. Buridan.

Buridan, ein Nominaliſt, neigt auf die Seite der Determiniſten, daß der Wille durch die Umſtände beſtimmt würde. Gegen ihn wird der Eſel angeführt, der zwiſchen zwei gleichen Bündeln Heu umkommen müßte. ***)

Die Eiferſucht der Orden, der Franciskaner, welche Occamiſten, und der Dominikaner, welche beſonders Thomiſten waren, kam in den Streit beider Partheien. Verbote der pariſer Univerſität, päbſtliche Bullen wurden gegen Occam erlaſſen. †) Die pariſer Univerſität verbot, die Lehre des Occam vorzutragen, und den Occam zu citiren. ††) Namentlich wurde 1340 verboten: „Kein Lehrer ſoll ſich erkühnen, einen bekannten Satz eines Schriftſtellers, über den er lieſt, ſchlechthin oder dem Sprachgebrauch nach für falſch zu erklären; ſondern ihn entweder zugeben oder den wahren und falſchen Sinn unterſcheiden, weil ſonſt die gefährliche Folge zu beſorgen, daß die Wahrheiten der Bibel auf gleiche Weiſe verworfen würden. Kein Lehrer ſoll behaupten, daß kein Satz zu unterſcheiden oder näher zu beſtimmen wäre." †††) Die Partheien wurden politiſch durch die in-

---

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S.* 903.

**) *cf. Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 911 — 912.

***) *Tennemann, a. a. O. S.* 914 — 919.

†) *Ebendaselbst, S.* 925.

††) *Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. IV, p.* 257; *Tennemann, a. a. O. S.* 939.

†††) *Tennemann, a. a. O. S.* 939 — 940; *Bulaeus, l. l. p.* 265.

nerlichen Kriege Frankreichs. *) Ludwig XI. ließ 1473 die Bücher der Nominaliſten wegnehmen, und an Ketten legen; im Jahre 1481 wurden ſie wieder losgelaſſen. In der theologiſchen und philoſophiſchen Fakultät ſollte Ariſtoteles, ſeine Ausleger Averroes, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, erklärt und ſtudirt werden. **)

5. Formelle Dialektik.

Das dialektiſche Intereſſe iſt auf's Höchſte getrieben worden; es wurde ganz formeller Natur. Das Weitere iſt die in's Unendliche gehende Erfindung von terminis technicis, wie denn das formelle dialektiſche Intereſſe ſehr erfinderiſch war, ſich Gegenſtände, Probleme und Fragen, die ohne alles religiöſe und philoſophiſche Intereſſe waren, für dieſe Behandlungsweiſe zu kreiren. Das Letzte, was noch von den Scholaſtikern zu bemerken iſt, das iſt dieß, daß ſie nicht nur in den kirchlichen Lehrbegriff alle möglichen formellen Verhältniſſe des Verſtandes hineingebracht haben: ſondern daß auch dieſer an ſich intelligible Gegenſtand, die intellektuellen Vorſtellungen und religiöſen Ideen (Dogmata oder Phantaſien), als unmittelbar ſinnlich wirklich dargeſtellt wurden, in die Aeußerlichkeit ganz ſinnlicher Verhältniſſe heruntergezogen und nach dieſen methodiſch betrachtet wurden. Urſprünglich lag freilich das Geiſtige zum Grunde; aber die Aeußerlichkeit, in der es zunächſt aufgefaßt iſt, hat das Geiſtige zugleich zu etwas vollkommen Ungeiſtigem gemacht. Man kann daher ſagen, daß ſie den kirchlichen Lehrbegriff einer Seits tief behandelt: anderer Seits, daß ſie ihn durch ganz ungeeignete äußerliche Verhältniſſe verweltlicht haben; ſo daß hier der ſchlechteſte Sinn der Weltlichkeit iſt, den man nehmen kann. Denn der kirchliche Lehrbegriff enthält für ſich ein geſchichtliches Mo-

*) *Tennemann, Band VIII, Abth.* 2, *S.* 944—945.

**) *Tennemann, a. a. O. S.* 945—947; *Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. V, p.* 706, 739—740.

ment, eine Beſtimmung von äußerlicher Weiſe, — das chriſtliche Princip enthält dieſen Zuſammenhang in ſich ſelbſt: in der geſchichtlichen Geſtaltung der chriſtlichen Religion findet ſich eine Menge von Vorſtellungen, die mit dem Geiſtigen zwar zuſammenhangen, aber in ſinnliche Verhältniſſe hinüberſtreifen; werden dieſe Verhältniſſe ausgeſponnen, ſo entſteht eine Menge Gegenſätze, Kontraſte, Widerſprüche, die für uns auch nicht das geringſte Intereſſe haben. Dieſe Seite haben die Scholaſtiker aufgefaßt, und mit endlicher Dialektik behandelt. Von dieſer Zeit hat man ſich ſpäterhin unendlich luſtig über die Scholaſtiker gemacht.

Hiervon will ich einige Beiſpiele geben. Wie die Neugierde in einer Verſtandeswiſſenſchaft zu Hauſe iſt, ohne Beziehung auf den Begriff bloß Thatſachen nachgeht: ſo die ſcholaſtiſche Philoſophie gerade das Gegentheil von empiriſcher Wiſſenſchaft. Es wurde vorzüglich ein Unterſchied gemacht zwiſchen dem eigentlichen Lehrbegriff, der indisputabel war, und den verſchiedenen Seiten, Unterſcheidungen ihrer überſinnlichen Welt, die demſelben angehängt waren; dieſe wurden betrachtet als freigelaſſen vom Lehrbegriff der Kirche, — oft nur temporär: der Lehrbegriff iſt nicht ſo beſtimmt, — aus den Kirchenvätern ſey alles zu beweiſen, — bis ein Koncilium, oder partikulare Synode entſchied. Ueber die Beweiſe, die vom Inhalt des Lehrbegriffs gegeben wurden, konnte man ſtreiten: und außerdem wurde noch eine Menge von Inhalt aufgefaßt, der disputabel war, über den ſie ſich in endlichen Syllogismen und Formen ausgelaſſen haben; Unterſuchungen, die in eine ganz leere formelle Disputir-Sucht ausarteten, — nicht bei den edlen Männern, die als doctores und Schriftſteller bekannt ſind.

a. Julian Erzbiſchof von Toledo.

So ſuchte **Julian**, Erzbiſchof zu Toledo, mit dem größeſten Ernſte (wie die griechiſchen Accente oder Metra oder Ab=

theilungen der Verſe), als hinge davon das Heil des Menſchengeſchlechts ab, Fragen zu beantworten, die eine abſurde Vorausſetzung enthalten. Es kommt z. B. eine ſolche Frage vor über die Geſtorbenen. Der Menſch wird auferſtehen, — das iſt kirchliche Lehre: wird mit dem Leibe bekleidet werden, — damit tritt man nun in die ſinnliche Sphäre. Und ſolche Fragen, die aufgeworfen werden, ſind z. B. folgende: „In welchem Alter werden die Verſtorbenen auferſtehen? Als Kinder, Jünglinge, Männer oder Greiſe? In welcher Geſtalt? Mit was für einer Leibes-Konſtitution? Werden die Fetten wieder fett, die Magern wieder mager werden? Wird in jenem Leben der Geſchlechtsunterſchied fortdauern? Werden die Auferſtandenen Alles, was ſie hier an Nägeln und Haaren verloren, wieder bekommen?" *)

b. Paſchaſius Radbertus.

Gegen 840 kam ferner auch die Streitfrage über die Geburt Jeſu, ob ſie natürlich oder übernatürlich geweſen ſey, in Bewegung, und veranlaßte langen Streit. Paſchaſius Radbertus ſchrieb zwei Bände: De partu beatae virginis; und es iſt viel darüber geſchrieben und disputirt worden. **) Man hat da ſogar von einem Akkoucheur geſprochen, und dieß behandelt; und es ſind viel Fragen gedacht, woran wir mit Schicklichkeit nicht einmal denken können.

Gottes Weisheit, Allmacht, Vorherſehen und Vorherbeſtimmen führten ebenſo zu einer Menge Gegenſätze in abſtrakten und abgeſchmackten Beſtimmungen. Bei Petrus Lombardus, wo von der Dreieinigkeit, Schöpfung, Fall, von den Engeln, Ordnungen und Klaſſen derſelben gehandelt wird, finden ſich ſolche

---

*) Tennemann, Band VIII, Abtheil. 1, S. 61; *Cramer: Fortsetzung von Bossuet, Th. V, B. 2, S. 88.*

**) Tennemann, a. a. O. S. 61; *Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. I, p. 169.*

quaestiones: „Ob ein Vorherſehen und Vorherbeſtimmen Gottes möglich geweſen wäre, wenn keine Geſchöpfe geweſen wären? Wo war Gott vor der Schöpfung.“ — Thomas von Straßburg antwortete: Tunc ubi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse. *) — Jene Frage bezieht ſich auf eine lokale, kleinliche Beſtimmung, die Gott nichts angeht. Ferner: „Ob Gott Mehreres wiſſen kann, als er weiß?“ als ob noch Möglichkeit von Wirklichkeit unterſchieden bliebe. „Ob Gott alle Zeit Alles könne, was er gekonnt habe? Wo die Engel nach ihrer Schöpfung geweſen? Ob die Engel immer geweſen?“ Ebenſo kommen ſonſt noch eine Menge Fragen über die Engel vor. — „In welchem Alter iſt Adam erſchaffen worden? Warum iſt Eva aus der Ribbe und nicht aus einem anderen Theile des Mannes genommen worden? Warum während des Schlafs und nicht im wachenden Zuſtande des Menſchen? Warum haben ſich die erſten Menſchen im Paradies nicht begattet? Wie ſich die Menſchen würden fortgepflanzt haben, wenn ſie nicht geſündigt hätten? Ob im Paradies die Kinder mit vollkommen ausgewachſenen Gliedern und mit dem vollen Gebrauch der Sinne würden geboren worden ſeyn? Warum der Sohn und nicht der Vater oder der heilige Geiſt Menſch geworden ſeyen?“ Eben dieß iſt der Begriff des Sohnes. „Ob Gott den Menſchen nicht auch in dem weiblichen Geſchlechte habe annehmen können?“ **)

Noch mehr ſind von denen hinzugefügt, die dieſe Dialektik verſpotteten, z. B. Erasmus in ſeinem Encomium moriae: „Ob in Chriſtus mehrere Sohnſchaften (filiationes) ſeyn konnten? Ob der Satz möglich: Haßt Gott der Vater den Sohn? Ob Gott auch hätte als Weib ſuppoſitirt werden können? Ob in den Teufel fahren? Ob er nicht auch in Eſels= oder Kürbis=

*) *Rixner: Handb. d. Gesch. d. Phil. Band II, S.* 153.

**) Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 236—237.

geſtalt hätte erſcheinen können? (Num Deus potuerit supposſitare mulierem? num diabolum? num asinum? num cucurbitam?) Auf welche Weiſe (quemadmodum) der Kürbis gepredigt haben würde? Wunder gethan? Wie gekreuzigt worden ſeyn?" *) — So wurden Zuſammenſtellungen und Unterſcheidungen von Verſtandesbeſtimmungen ohne allen Sinn und Gedanken gemacht. Die Hauptſache iſt, daß ſie wie Barbaren göttliche Dinge nahmen, ſie unter die ſinnlichen Beſtimmungen und Verhältniſſe brachten. Eine völlige ſinnliche Feſtigkeit, dieſe ganz äußerlichen Formen der Sinnloſigkeit haben ſie ſo in dieß rein Geiſtige gebracht, und es damit verweltlicht: wie Hans Sachs die göttliche Geſchichte vernürnbergert. Es liegt in ſolchen Darſtellungen, wie in der Bibel vom Zorn Gottes, der Schöpfungsgeſchichte Gottes, daß Gott dieß und jenes gethan, etwas Menſchliches und Derbes; Gott iſt nicht ſo fremd zu nehmen, ſondern einen Muth, ein Herz gegen ihn zu haben, nicht das Unnahbare. Aber ein Anderes iſt, ihn in das Gebiet des Gedankens zu ziehen, Ernſt daraus zu machen. Das Entgegengeſetzte iſt, argumenta pro und contra vorzubringen, ſie entſcheiden nicht, helfen nichts; Vorausſetzungen ſind ſolche ſinnliche und endliche Beſtimmungen, — alſo unendliche Unterſcheidungen. Dieſe Verſtandesbarbarei iſt ganz vernunftlos. Es ſah ſo aus, wie wenn man Schweinen ein goldenes Halsband angethan. Das Eine iſt die Idee der chriſtlichen Religion, und dazu die Philoſophie des edlen Ariſtoteles; Beides konnte nicht ärger in den Koth gezogen werden. So weit hatten die Chriſten ihre geiſtige Idee heruntergebracht.

6. Myſtiker.

Hiermit ſind nun die Haupt-Momente angegeben, die bei der ſcholaſtiſchen Philoſophie in Betracht kommen, indem wir

*) Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 878.

eben noch dieſe Verweltlichung, dieß Hineinbringen von Verſtandesunterſchieden und ſinnlichen Verhältniſſen in das, was an und für ſich ſeiner Natur nach Geiſtiges, Abſolutes und Unendliches iſt, geſehen haben. Es muß in Rückſicht auf die letztere Richtung noch bemerkt werden, daß neben dieſer Verendlichung aber auch einzelne edle Männer, — dieſer Sucht edle Geiſter gegenüberſtanden. Es müſſen herausgehoben werden viele große Scholaſtiker, die man Myſtiker genannt hat, — zu unterſcheiden von den eigentlichen kirchlichen Scholaſtikern, obgleich verflochten damit. Dieſe haben weniger Antheil an dieſem Disputiren und Beweiſen genommen, und ſich in Anſehung der Kirchenlehre und der philoſophiſchen Betrachtung rein erhalten. Es ſind Theils fromme, geiſtreiche Männer geweſen, die das Philoſophiren in der Weiſe der neuplatoniſchen Philoſophie fortgeſetzt haben: früher Scotus Erigena. Bei ſolchen findet man ächtes Philoſophiren, was man auch Myſticismus nennt; es geht bis zur Innigkeit fort, hat mit dem Spinozismus die größte Aehnlichkeit. Sie haben auch die Moralität, Religioſität aus wahrhaften Empfindungen geſchöpft, und Betrachtungen, Vorſchriften u. ſ. f. über Philoſophie in dieſem Sinne gegeben.

a. Johann Charlier.

Johann Charlier, gewöhnlicher von Jerſon oder Gerſon, wurde 1363 geboren; er ſchrieb eine theologia mystica. *)

b. Raimund von Sabunde.

Ebenſo hat Raimund von Sabunde oder Sabeyde, ein Spanier im 15. Jahrhundert, Profeſſor zu Toulouſe um 1437, in ſeiner theologia naturalis, welche er in einem ſpekulativen Geiſte auffaßte, über die Natur der Dinge, über die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geſchichte des Gott-

---

*) *Tennemann, Band VIII, Abth.* 2, *S.* 955 — 956.

menſchen geſchrieben. Er ſuchte das Seyn, die Dreieinigkeit, die Zeugung, das Leben und die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geſchichte des Gottmenſchen den Ungläubigen aus der Vernunft zu erweiſen. Aus der Betrachtung der Natur kommt er auf Gott, reiner, einfacher; ebenſo iſt Moralität aus dem Innern geſchöpft. *) — Dieſe Weiſe iſt dann jener gegenüber zu ſtellen, um den ſcholaſtiſchen Theologen auch Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen.

c. Roger Baco.

Roger Baco bearbeitete beſonders Phyſik, blieb ohne Wirkung, erfand Schießpulver, Spiegel, Fernglaͤſer; er ſtarb 1294. **)

d. Raimund Lullus.

Raimund Lullus, Doctor illuminatus, hat ſich ſehr berühmt gemacht, die ars lulliana iſt von ihm; er nannte die Kunſt, die er aufſtellte, ars magna. Er war aus Majorka, wo er 1234 geboren wurde. Er iſt excentriſch, — eine von den gährenden Naturen, die ſich in Allem herumwerfen. Dieſer hatte Hang zur Alchemie und großen Enthuſiasmus für die Wiſſenſchaften überhaupt, wie eine feurige unruhige Einbildungskraft. In ſeiner Jugend lebte er ausſchweifend, ſchwärmte früh in Vergnügungen herum; dann zog er ſich in eine Einöde zurück, und hatte dort viele Viſionen von Jeſus. Und dabei wurde in ſeiner heftigen Natur der Trieb ausgebildet, der Verbreitung der chriſtlichen Seligkeit unter den Muhamedanern in Aſien und Afrika ſein Leben zu weihen; er lernte arabiſch zu ſeinem Bekehrungswerk, bereiſte Europa und Aſien, ſuchte um Unterſtützung beim Pabſt und allen Königen Europa's nach; dabei hat er ſich

*) Rixner: Handbuch d. Geſchichte d. Philoſ. Band II, S. 157; *Tennemann, Band VIII, Abth.* 2, *S.* 964 *flg; Tiedemann: Geiſt d. ſpek. Phil. Band V, S.* 290 *flg.*

**) *Tennemann, a. a. O. S.* 824—829.

mit ſeiner Kunſt beſchäftigt. Er wurde verfolgt, duldete viele Mühſeligkeiten, Abentheuer, Todesgefahren, Gefangenſchaften, Mißhandlungen. In Paris hat er lange gelebt am Anfange des 14. Jahrhunderts, verfertigte bei 400 Schriften. Nach einem höchſt unruhigen Leben — als Heiliger und Märtyrer verehrt — ſtarb er 1315 an den Folgen von Mißhandlungen, welche er in Afrika erlitten hatte. *)

Seine Kunſt bezieht ſich nun auf das Denken. Näher war das Hauptbeſtreben dieſes Mannes eine Aufzählung und Anordnung aller Begriffsbeſtimmungen, der reinen Kategorien, wohinein alle Gegenſtände fallen, danach beſtimmt werden können, um von jedem Gegenſtand leicht die auf ihn anzuwendenden Begriffe angeben zu können. Er iſt ſo ſyſtematiſch; dieſes wird mechaniſch. Er hat Tableau gemacht in Kreiſen, denen Dreiecke eingezeichnet, — zu Grunde gelegt waren, wo hindurch Kreiſe gehen. In dieſen Kreiſen hat er die Begriffsbeſtimmungen geordnet, und ſie vollſtändig aufzutragen verſucht. Von dieſen Kreiſen war ein Theil unbeweglich, ein anderer beweglich, die dann darauf paßten verglichen mit den Prädikaten. Die Kreiſe mußten auf gewiſſe Weiſe geſtellt werden, um richtige Kombinationen zu bekommen; durch die Regeln des Herumdrehens, wo die Prädikate ſo auf einander fallen, ſollte die allgemeine Wiſſenſchaft durch dieſe Gedankenbeſtimmungen erſchöpft werden. — Er beſchrieb ſechs Kreiſe, deren zwei die Subjekte, drei die Prädikate, und der äußerſte die möglichen Fragen angiebt. Von jeder Klaſſe hat er neun Beſtimmungen gehabt, zu deren Bezeichnung er neun Buchſtaben BCDEFGHIK wählte. So hat er 1) neun abſolute Prädikate um die Tafel geſchrieben: Güte, Größe, Dauer (Ewigkeit), Macht, Weisheit, Wollen (Wille), Tugend, Wahrheit, Herrlichkeit; dann 2) neun

*) *Rixner: Lehrbuch d. Geſch. d. Philoſ. Band II, S.* 126; *Tennemann, Band VIII, Abth.* 2, *S.* 829—833.

relative Prädikate: Verſchiedenheit, Einerleiheit, Entgegenſetzung, Anfang, Mitte, Ende, Größerſeyn, Gleichſeyn, Kleinerſeyn; 3) Ob? Was? Wovon? Warum? Wie groß? Von welcher Beſchaffenheit (quale)? Wann? Wo? Wie und womit? (Dieß Neunte enthält zwei Beſtimmungen); 4) Neun Subſtanzen (esse), als: Gott (divinum), Engel (angelicum), Himmel (coeleste), Menſch (humanum), Imaginativum, Sensitivum, Vegetativum, Elementativum, Instrumentativum; 5) neun Accidenzen, d. i. natürliche Beziehungen: Quantitas, Qualitas, Relatio, Actio, Passio etc.; und 6) neun moraliſche Beziehungen, Tugenden: Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit u. ſ. f. Dieſe nun hat er, wie bemerkt, zuſammen auf bewegliche Kreiſe bezeichnet, ſo daß man, indem man dieſe Kreiſe drehe und zu einander ſtelle, für alle Subſtanzen die ihnen zukommenden abſoluten und relativen Prädikate auf die gehörige Weiſe verbinde; durch die in dieſelben gezeichneten Dreiecke entſtehen Kombinationen, und durch die Kombinationen ſollten die konkreten Gegenſtände, überhaupt alle Wahrheit, Wiſſenſchaft, Erkenntniß beſtimmt ſeyn. *) Dieß hieß nun die lulliſche Kunſt.

C. Allgemeiner Standpunkt der Scholaſtiker überhaupt.

Wir haben nach dieſen Specialien ein Urtheil über die Scholaſtiker, eine Rechenſchaft von ihnen zu geben. Sie unterſuchten ſo hohe Gegenſtände, Religion; das Denken wurde ſo ſpitzfindig ausgebildet; es gab edle, tiefſinnige Individuen, Gelehrte. Und doch iſt dieß Ganze eine ganz barbariſche Philoſophie des Verſtandes, ohne realen Stoff, Inhalt; es erregt uns

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 834—836;* Rixner: Handbuch d. Geſch. d. Phil. Band II, Anhang S. 86—89; *Jordanus Brunus Nolanus: De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Sectio II (Bruni Scripta, quae latine confecit, omnia; ed. Gfrörer, Stuttgardiae* 1835, *Fasciculus II, p.* 243—264).

kein wahrhaftes Intereſſe, und wir können nicht dahin zurückkehren. Es iſt Form, leerer Verſtand, der ſich in grundloſen Verbindungen von Kategorien, Verſtandesbeſtimmungen herumtreibt. Das intellektuelle Reich iſt droben, — ſo nicht bei den Neuplatonikern, — ausſtaffirt mit ſinnlichen Verhältniſſen (ſchon Vater, Sohn), Engeln, Heiligen, Märtyrern, ſtatt der Gedanken; die Gedanken ſind ſtroherne Verſtandes-Metaphyſik. Wozu alles dieſes? Es liegt hinter uns als Vergangenheit, es muß uns für ſich unbrauchbar bleiben.

Es hilft nichts, das Mittelalter eine barbariſche Zeit zu nennen. Es iſt eine eigenthümliche Art der Barbarei, nicht der unbefangenen, rohen, — ſondern die höchſte Idee und die höchſte Bildung zur Barbarei geworden; was eben die gräßlichſte Geſtalt der Barbarei und Verkehrung iſt, — die abſolute Idee, und zwar durch's Denken, zu verkehren. Wir ſehen göttliche Welt, äußerlich, obzwar in der Vorſtellung, trockenen, leeren Verſtand; dadurch wird jene göttliche Welt, obgleich ihrer Natur nach das rein Spekulative, doch verſtändigt, verſinnlicht, — nicht wie Kunſt, ſondern im Gegentheil als Verhältniß der gemeinen Wirklichkeit. Die Scholaſtik iſt die gänzliche Verwirrung des Verſtandes in dem Knorren der nordiſch-germaniſchen Natur. Wir haben zweierlei Welten: ein Reich des Lebens, ein Reich des Todes. Die göttliche Welt war für die Einbildungskraft, Andacht bevölkert durch Engel, Heilige, Märtyrer; in der überſinnlichen Welt war keine Natur, keine Wirklichkeit des denkenden, allgemeinen, vernünftigen Selbſtbewußtſeyns. In der unmittelbaren Welt, ſinnlichen Natur war keine Göttlichkeit, weil ſie nur das Grab des Gottes, wie der Gott außer jener. Zum göttlichen Reich, von Verſtorbenen bewohnt, war nur durch den Tod zu gelangen; die natürliche Welt war ebenſo todt, — belebt nur durch den Schein jener und die Hoffnung, hatte ſie keine Gegenwart. Es half nicht, Mittelweſen als ein Band einzuſchieben, Maria, die Heiligen, Verſtorbenen in einer jenſei-

tigen Welt. Die Verſöhnung war formell, nicht an und für ſich, nur Sehnſucht des Menſchen, — Befriedigung nur in einer anderen Welt.

Einem Volke von Barbaren war eine unendliche Wahrheit anvertraut. Wenn wir den am nächſten bei der Hand liegenden Gegenſatz gegen die ſcholaſtiſche Philoſophie und Theologie und das Treiben des ſcholaſtiſchen Wiſſens ſuchen, ſo können wir ſagen: es iſt der geſunde Menſchenverſtand, Erfahrung (äußere und innere), Naturanſchauung, Menſchlichkeit, Humanität. Der Geiſt, Charakter z. B. der griechiſchen Humanität war, daß alles Konkrete, alles Intereſſe für den Geiſt, das Denken eine Präſenz, Gegenwart in der menſchlichen Bruſt hatte, in ſeinen Gefühlen, in ſeinen Gedanken ſeine Wurzel hat. Das verſtändige Bewußtſeyn, die gebildete Wiſſenſchaft hat an ſolchem Inhalte ihren realen Stoff, worin ſie bei ſich ſelbſt iſt und bleibt. Das Wiſſen beſchäftigt ſich allenthalben mit ſeinen Angelegenheiten, und an dieſem Stoffe, an der Natur und deren feſten Geſetzen, hat das Intereſſe den Maaßſtab und die Richtung ſich zu orientiren; es bleibt ſich getreu, und ſein Ernſt und ſein Spiel hat ſein Maaß daran. Auch die Verirrungen auf dieſem Boden haben ihr Ziel an dem feſten Mittelpunkte des Selbſtbewußtſeyns des menſchlichen Geiſtes, und als Verirrungen ſelbſt haben ſie darin eine Wurzel, die als Wurzel ihre Rechtfertigung hat; nur die einſeitigen Entfernungen von der Einheit dieſer Wurzel mit dem ganz konkreten Grund und Keime ſind das Mangelhafte. Was wir hier dagegen ſehen, iſt die abſolute, unendliche Wahrheit, als Geiſt ausgeſprochen, in Barbaren gelegt, in Menſchen, die nicht das Selbſtbewußtſeyn ihrer geiſtigen Menſchheit haben, noch nicht menſchliches Bewußtſeyn, — Menſchenbruſt, aber nicht menſchlichen Geiſt haben. Die abſolute Wahrheit realiſirt, vergegenwärtigt ſich noch nicht im wirklichen Bewußtſeyn, ſondern die Menſchen ſind aus ſich herausgeriſſen; für ſie befindet ſich der Inhalt, die unendliche Wahrheit des Geiſtes,

noch in ein fremdartiges Gefäß, voll des intenſivſten Triebes phyſiſchen und geiſtigen Lebens, in ſie hineingelegt, aber als ein centnerſchwerer Stein, deſſen ungeheuern Druck ſie nur empfinden, nicht verdauen, mit dem Triebe noch nicht aſſimiliren: und nur Beruhigung, Verſöhnung finden können, indem ſie ſchlechterdings außer ſich kommen, und wild in dem und durch das geworden ſind, was ihren Geiſt ruhig und mild machen ſollte.

Die Religion hat hier in dieſem Zuſtand ihre Sphäre, ihre wahrhaft edle und ſchöne Geſtalt nur in wenigen einzelnen Individuen, und zwar in ſolchen, die der Welt abgeſtorben, von ihr entfernt ſind, die ſich in der Empfindung halten können: ſo in Weibern des Mittelalters, oder in Mönchen oder anderen Einſiedlern, die ſich in der kontrakten, zuſammengezogenen, zuſammengehaltenen Innigkeit des Herzens und Geiſtes, einer Wirklichkeitsloſigkeit halten können. Die Eine Wahrheit ſtand iſolirt im Menſchen, die ganze Wirklichkeit des Geiſtes war noch nicht dadurch durchgebildet; Gemüther, die in einem kleinen Kreiſe lebend ſich auf die Religion beſchränken, zeigen Schönheit.

Auf der anderen Seite iſt es aber nothwendig, daß der Geiſt als Wille, Triebe, Leidenſchaft noch eine ganz andere Stellung, Ausbreitung, Verwirklichung als ſolche einſame Kontraktion fordert, — daß die Welt einen ausgedehnteren Kreis des Daſeyns erfordert, einen wirklichen Zuſammenhalt der Individuen, Vernünftigkeit und Gedanken in den wirklichen Verhältniſſen und den Handlungen. Dieſer Kreis der Verwirklichung des Geiſtes, das menſchliche Leben, iſt aber zunächſt abgeſchnitten von jener geiſtigen Region der Wahrheit. Die ſubjektive Tugend hat mehr den Charakter des Schmerzes und der Entbehrung für ſich, die Sittlichkeit iſt eben dieſes Sich-Entziehen, Aufgeben: und die Tugend gegen Andere nur der der Mildthätigkeit, ein Momentanes, Zufälliges, Verhältnißloſes. Alles das, was zur Wirklichkeit gehört, iſt ſo nicht durchgebildet durch die Wahrheit; dieſe iſt nur ein Himmliſches, ein Jenſeits. Die

Wirklichkeit, das Irdiſche iſt damit gottverlaſſen, und ſo Willkür; alſo einzelne wenige Individuen ſind heilig, die anderen unheilig. Wir ſehen in dieſen Anderen die Abwechſelung von der Heiligkeit eines Moments in der Viertelſtunde des Kultus: und dann wochenlang ein Leben der rohſten Eigenſüchtigkeit, Gewaltthat und grauſamſten Leidenſchaft. Es iſt ſchön, das Kreuzfahrerheer, als ſie Jeruſalem anſichtig waren, alle betend, Buße thuend, ihr Herz zerknirſchend auf die Stirne fallen und anbeten zu ſehen. Aber dieß iſt ein Moment, der auf monatlange Rohheit, Tollheit, Abſcheulichkeit, Dummheit, Gemeinheit, Leidenſchaft gefolgt iſt, die ſich überall bewies auf ihrem Zuge. Mit höchſter Tapferkeit haben ſie die heilige Stadt geſtürmt, und darauf ſich in Blut gebadet, und in viehiſcher Wildheit gewüthet; davon ſind ſie wieder in Zerknirſchung und Buße übergegangen; dann ſtehen ſie verſöhnt und geheiligt auf von den Knien, und überließen ſich wieder allen Kleinlichkeiten elender Leidenſchaften, für Rohheit und Geiz, Habſucht, Lüſte thätig zu ſeyn.

Die Wahrheit war auch nicht Fundament der Wirklichkeit. Deswegen zerfiel das allgemeine Leben in zwei Theile; ſo ſehen wir zwei Reiche, nämlich ein geiſtiges und ein weltliches, Kaiſer und Pabſtthum, ſchroff einander gegenüber ſtehen: Kirche und kein Staat, ſondern Reich, weltliche Herrſchaft, jene die jenſeits liegende, dieſes die dieſſeits liegende Welt. Zwei abſolut weſentliche Principien zerſchlagen ſich an einander; die weltliche Rohheit, die Knorrigkeit des individuellen Wollens erzeugt die härteſte, fürchterlichſte Entgegenſetzung.

Ebenſo bodenlos iſt denn auch die Wiſſenſchaft. α. Der denkende Verſtand macht ſich an die Myſterien der Religion; ſie ſind ganz ſpekulativer Inhalt, Inhalt nur für den vernünftigen Begriff. Aber das Myſterium, der Geiſt, dieſes Vernünftige iſt noch nicht in das Denken eingekehrt; das Denken iſt daher gottverlaſſenes, nur abſtrakter, endlicher Verſtand, in ſich nur formell, gehaltloſes Denken, das jener Tiefe entfremdet iſt,

ſelbſt indem es ſich mit dieſem Gegenſtande beſchäftigt. Seinen Inhalt ſchöpft der Verſtand ganz aus einem Solchen, dem er ſchlechthin, das ihm auch ſchlechthin fremd bleibt; er iſt überhaupt nicht beſchränkt, ſo maaßlos in ſeinen Beſtimmungen und Unterſcheidungen, — gleichſam wie wenn man mit Willkür Sätze, Worte und Töne bilden und verbinden wollte, bei denen nicht vorausgeſetzt iſt, daß ſie für ſich einen Sinn ausdrücken ſollen (Sinn, Bedeutung iſt Konkretes), die nur ſprechbar ſeyn, keine Grenze haben ſollen als die Möglichkeit (ſich nicht zu widerſprechen).

β. Inſofern der Verſtand ſich an den gegebenen religiöſen Inhalt hält, ſo kann er dieſen Inhalt beweiſen, daß es ſo ſeyn muß; und dieſe Einſicht kann aufgewieſen werden, wie bei einem geometriſchen Satze. Aber es bleibt immer noch etwas übrig, was zur Befriedigung gehört; bewieſen iſt es, aber ich begreife es doch nicht. So iſt der vortreffliche Satz Anſelms, an dem man den Charakter des ſcholaſtiſchen Verſtandes überhaupt ſieht,*) Beweis, nicht Begreifen des Daſeyns Gottes. Mit jener Einſicht habe ich nicht das Letzte gewonnen, nicht das, was ich will; es fehlt das Ich, das innige Band, die Innigkeit als Innigkeit des Gedankens. Dieſe liegt nur im Begriffe, in der Einheit des Einzelnen und Allgemeinen, des Seyns und Denkens; zum Begreifen dieſer Einheit müßte erkannt werden, daß das Seyn aus ſich ſelbſt ſich zum Begriffe macht und umgekehrt, Denken und Seyn identiſch ſind. Das iſt die Innigkeit, nicht die nothwendige Folge aus Vorausſetzungen; nicht die Natur des Denkens und Seyns iſt hier Objekt, — was ſie ſind, iſt vorausgeſetzt.

γ. Wenn dieſer Verſtand aber ſo von Erfahrung, einem gegebenen konkreten Inhalt, beſtimmter Naturanſchauung, menſchlichem Gemüth, Recht, Pflicht — inſofern die Innigkeit ebenſo

*) *Siehe Oben, S.* 166—168.

dieß iſt — ausgeht, ſeine Beſtimmungen zum Behuf ſo zu ſagen dieſes Inhalts findet, er von da auf Abſtraktionen kommt — ſo z. B. in der Phyſik auf Materie und Kräfte —: ſo hat er, obgleich ſeine Form, ſolches Allgemeine, nun dem Inhalt nicht Genüge thut, daran doch einen feſten Punkt, an dem er ſich orientirt, eine Grenze für die Reflexion, die ſonſt in's Maaßloſe fortginge. Oder man hat konkrete Anſchauung von Staat, Familie; das Raiſonnement hat am Inhalt feſten Punkt, der es dirigirt, — eine Vorſtellung, welche die Hauptſache iſt. Und die Mangelhaftigkeit ſeiner Form wird verſteckt und vergeſſen gemacht, der Accent nicht darauf gelegt. Hier wurde aber nicht von einer ſolchen Grundlage ausgegangen. Bei dieſem ſcholaſtiſchen Verſtande war es vielmehr, daß ſie die Verſtandesbildung als Tradition (in den Kategorien) empfangen haben; ſpäter iſt dieſem geiſtverlaſſenen Verſtande die Philoſophie des Ariſtoteles in die Hände gefallen. Sie iſt aber ein zweiſchneidiges Schwerdt; ſie iſt höchſt beſtimmter, klarer Verſtand, der zugleich ſpekulativer Begriff iſt: die abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen herausgenommen, haltungslos für ſich, übergehend, dialektiſch, haben nur in ihrer Verbindung Wahrheit. Das Spekulative iſt dadurch gegenwärtig bei Ariſtoteles, daß ſolches Denken ſich nicht dem Reflektiren für ſich überläßt, ſondern immerfort die konkrete Natur des Gegenſtandes vor ſich hat; dieſe Natur iſt der Begriff der Sache: das ſpekulative Weſen der Sache iſt der regierende Geiſt, welcher die Reflexions-Beſtimmungen nicht frei für ſich läßt.

Die Scholaſtiker haben die ariſtoteliſche Philoſophie als äußerlich erhalten; ſie ſind nicht von dieſen Gegenſtänden ausgegangen, welche die Betrachtung regieren, ſondern ſie haben nur den äußerlichen Verſtand davon überkommen und ſich darin ausgebreitet. Weil kein Maaß für denſelben vorhanden war weder durch die konkrete Anſchauung noch durch den reinen Begriff ſelbſt, ſo iſt der Verſtand in ſeiner Aeußerlichkeit als regellos geblieben. Sie haben die abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen feſt

gemacht, immer unangemeſſen ihrem abſoluten Stoffe, ebenſo jedes Beiſpiel aus dem gemeinen Leben als Stoff genommen: und da jeder Fall, das Konkrete ihnen widerſpricht, ſo ſie nur feſthalten können durch Beſtimmen, Einſchränken, — und ſo ſich in eine endloſe Menge von Diſtinktionen verflochten, die ſelbſt ebenſo in und durch das Konkrete gehalten, erhalten würden. So iſt kein geſunder Menſchenverſtand in ſolchem Treiben der Scholaſtiker. Geſunder Menſchenverſtand darf nicht gegen Spekulation, wohl aber gegen bodenloſe Reflexion auftreten; die ariſtoteliſche Philoſophie iſt das Gegentheil hiervon, eben ſo in dieſem Treiben ſich ſelbſt entfremdet. Ebenſo feſt iſt die Vorſtellung der überſinnlichen Welt, Engel u. ſ. f.; ohne alles Urtheil, barbariſcher Weiſe haben ſie dieſen Stoff weiter bearbeitet, — ebenſo wie mit endlichem Verſtande, mit endlichen Vorſtellungen, Verhältniſſen bereichert und betrachtet. — Es iſt kein immanentes Princip im Denken ſelbſt, ſondern der Verſtand der Scholaſtiker hat eine fertige Metaphyſik in die Hände bekommen ohne Bedürfniß ſeiner Beziehung auf das Konkrete; ſie wurde getödtet, die Theile ſind geiſtlos verzweigt und vereinzelt worden. Man könnte von den Scholaſtikern ſagen, ſie haben ohne Vorſtellung philoſophirt, d. i. ohne ein Konkretes; esse reale, esse formale, esse objectivum, quidditas, τὸ τί ἦν εἶναι haben ſie zu Subjekten gemacht. Geſunder Menſchenverſtand hat ein Subſtrat, eine Regel für die abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen.

δ. Dieſer rohe Verſtand hat dann zugleich Alles gleichgemacht, nivellirt, wegen ſeiner abſtrakten Allgemeinheit, die das Geltende; ebenſo iſt es auch im Politiſchen, er geht auf's politiſche Gleichmachen. Der rohe Verſtand hat nicht ſich, ſeine Endlichkeit vernichtet, — den Himmel, die Idee, die intellektuelle, myſtiſche, ſpekulative Welt in ſeiner Anwendung ſo ſchlechthin verendlicht; denn er macht keinen Unterſchied, ob ſeine Beſtimmungen hier gelten oder nicht, — wo das Endliche gilt, wo

Digitized by Google

es nicht gilt. Daher jene ſinnloſen Fragen und Bemühungen, ſie zu entſcheiden; ſinnlos, abſcheulich, abgeſchmackt iſt das, wenn (auch mit richtiger Konſequenz) Beſtimmungen in ein Feld gebracht werden, wo ſie gar nicht hingehören. Ebenſo iſt hier nicht der Ort zu entſcheiden, welche Konſequenzen zu machen ſind; als Vorſtellungen ſeiner Phantaſie läßt er ſie im Nebuloſen. Der Verſtand macht nicht den Unterſchied (und kann es nicht), welche Beſtimmungen — wenn näher beſtimmt werden ſoll — hingehören, um konkreten Inhalt in ſeiner Allgemeinheit aufzufaſſen; beim Apfel im Paradieſe fragt er, welcher Sorte von Aepfeln er angehörte. Die Brücke vom Allgemeinen zum Beſonderen fehlt. So wird das Recht eingetheilt in kanoniſches, Kriminal-Recht u. ſ. w.; der Eintheilungsgrund wird nicht aus dem Allgemeinen ſelbſt genommen, — es iſt ſo unbeſtimmt, welche beſondere Beſtimmung dem allgemeinen Gegenſtande zukommt. Iſt dieſer Gegenſtand Gott, z. B. Gott iſt Menſch worden, ſo iſt die Beziehung zwiſchen Gott und Menſch nicht aus ihrer Natur geſchöpft; Gott überhaupt erſcheint, alſo auf jegliche Weiſe. So kommt leicht herein, bei Gott iſt nichts unmöglich; ſo kommt der Kürbis herein, — es iſt gleichgültig, in welcher Beſtimmung das Allgemeine geſetzt wird. —

Wir haben nun von dem weiteren Fortgange des allgemeinen Geiſtes zu ſprechen. Unter den Gelehrten zeigt ſich die Unwiſſenheit über's Vernünftige, vollkommene, ungeheure Geiſtloſigkeit, — ebenſo die gräulichſte, gänzliche Unwiſſenheit bei den Uebrigen, den Mönchen. Das Verderben des Erkennens machte den Uebergang zu einer Veränderung; indem der Himmel, das Göttliche ſo herabgeſetzt, hob ſich die Erhabenheit des Geiſtes über das Weltliche, ſeine geiſtige Uebermacht über daſſelbe auf. Denn wir ſahen, daß die überſinnliche Welt der Wahrheit, Religion (als Welt von Vorſtellungen) durch das Gleichmachen des Verſtandes ruinirt wurde. Wir haben einer Seits geſehen eine Behandlung des Lehrbegriffs auf philoſophiſche

Weiſe, aber auch eine Ausbildung des formell logiſchen Gedankens, die Verweltlichung des an und für ſich ſeyenden, abſoluten Inhalts. Ebenſo hat ſich die exiſtirende Kirche, dieſes Daſeyn des Himmels auf Erden, mit dem Weltlichen ausgeglichen; ſie iſt ruinirt, verweltlicht worden, und zugleich auf eine empörende Weiſe. Das Weltliche ſoll nur weltlich ſeyn, — dieß Weltliche aber zugleich die Würde und Autorität des Göttlichen haben. So wie in Anſehung der Wirklichkeit — nicht bloß des Erkennens — das Regiment der Kirche ganz weltlich geworden, in Herrſchaft, Beherrſchung, Reichthum, Länderbeſitz übergegangen: iſt ſomit auch ſo ihr Unterſchied ruinirt, Beides ausgeglichen, — aber nicht auf eine vernünftige Weiſe, ſondern für die Kirche auf eine Weiſe, welche Verdorbenheit iſt. Abſcheuliche Sitten und ſchlechte Leidenſchaften, Willkür, Wolluſt, Beſtechung, Liederlichkeit, Habſucht, Laſter haben ſich in ihr eingefunden; und ſie hat das Verhältniß der Herrſchaft gegründet und feſtgehalten. Dieſer Ruin der überſinnlichen Welt, als vorgeſtellt und als gegenwärtige Kirche, iſt es, der den Menſchen hat treiben müſſen aus einem ſolchen Tempel, Allerheiligſten, das verendlicht wurde.

Wir haben näher die Principien, die eingetreten und einander gegenüber ſtehen, und ihre Entwickelung anzugeben, um den Uebergang in die neue Geſchichte und den Standpunkt der Philoſophie zu faſſen. Weil nun auf dieſe und ähnliche Weiſe der Idee des Geiſtes gleichſam das Herz durchſtochen war, blieben die Theile geiſtlos und leblos, und wurden ſo von dem Verſtande verarbeitet. Das Denken war dadurch, daß es an eine Aeußerlichkeit gebunden war, auch verrückt, und der Geiſt war in ihm nicht mehr für den Geiſt thätig. Das Daſeyn der Kirche als die Regierung Chriſti auf Erden, der eine äußerliche Exiſtenz gegenüber ſteht, iſt das Höhere, das Herrſchende; denn die Religion muß das Zeitliche beherrſchen. Durch die Unterwerfung der weltlichen Macht war die Kirche Theokratie, wurde

ſo ſelbſt weltlich, — und zwar eben die gräulichſte, barbariſchſte Wirklichkeit. Denn Staat, Regierung, Recht, Eigenthum, bürgerliche Ordnung, — dieß iſt das Religiöſe als vernünftige Unterſchiede, d. h. für ſich feſte Geſetze. Das Gelten der Glieder, Stände, Abtheilungen, ihre unterſchiedenen Beſchäftigungen, die Stufen und Grade des Böſen, ebenſo wie des Guten, ſind Heraustreten in Form der Endlichkeit, Wirklichkeit, Exiſtenz des ſubjektiven Willens. Das Religiöſe hat nur die Form der Unendlichkeit. Alle Geſetze des Guten ſind ebenſo über den Haufen geworfen, als das Böſe und ſeine Strafen unendlich gemacht. Die Kirche iſt in ihrem äußerlichen Daſeyn unverletzlich; jedes Vergehen an ihr iſt Ketzerei, Verletzung des Heiligen. Andere Meinungen werden auch mit dem Tode beſtraft: ſo die Ketzerei, und dann die nicht orthodoxen Chriſten, die heterodox gegen die Beſtimmungen einer endloſen Dogmatik mit den abſtrakteſten, leerſten Beſtimmungen. Dieſe Vermiſchung des Heiligen, Göttlichen, Unverletzbaren mit den zeitlichen Intereſſen, die zur vollkommenen Willkür, Laſter, gänzlich ungebundenen Lüſten fortgeht, weil ſie nicht durch Geſetze gehalten wird, erzeugt einer Seits Fanatismus, wie bei den Türken, anderer Seits Demuth, obedientia passiva gegen dieß Furchtbare, Laicität.

Gegen dieſe Entzweiung hat ſich dann aber auf der anderen Seite das Weltliche in ſich vergeiſtigt; oder es hat ſich in ſich feſtgeſetzt, und zwar auf eine durch den Geiſt berechtigte Weiſe. Dem Geiſtigen, der Religion fehlte die Gegenwart ihrer höchſten Spitze, die gegenwärtige Wirklichkeit ihres Hauptes; der Gegenwart, Weltlichkeit fehlt, an ihr den Gedanken, das Vernünftige, Geiſtige zu haben. Im 10. Jahrhundert war der allgemeine Trieb in der Chriſtenheit, Kirchen zu bauen; der Gott ſelbſt war nicht gegenwärtig darin, angeſchaut. Die Chriſtenheit erhob ſich in ihrer Sehnſucht, das Princip der Wirklichkeit, als ihr eigenes in ſich, zu erobern. Nicht dieſe

Gebäude, nicht der äußere Reichthum, die Gewalt und Herrſchaft der Kirche, nicht die Mönche, der Klerus und Pabſt ſind das Princip eigener wirklicher Gegenwart in ihr; ſie genügten dem Geiſtigen nicht. Der Pabſt oder Kaiſer iſt nicht Dalailama, der Pabſt iſt nur Statthalter Chriſti; Chriſtus iſt, als vergangene Exiſtenz, nur in der Erinnerung und Hoffnung geſetzt. Die Chriſtenheit erhob ſich alſo, dieß eigentliche Haupt zu ſuchen; das iſt die Bewegung, Triebfeder der Kreuzzüge. Sie ſuchte ſeine Gegenwart, ſeine äußerliche im Lande Kanaan, ſeine Spuren, den Berg, wo er gelitten, ſein Grab; ſie fanden es, aber Grab iſt Grab. „Aber Du läſſeſt ihn im Grabe nicht, Du willt nicht, daß ein Heiliger verweſe." Sie meinten irrig, ſie würden ſich darin befriedigen, dieß ſey es wahrhaft, was ſie ſuchten; ſie verſtanden ſich nicht. Dieſe heiligen Orte, Oelberg, Jordan, Nazareth, als äußere ſinnliche Gegenwart des Raums ohne Gegenwart der Zeit, ſind Vergangenes, Erinnerung, nicht Anſchauen, unmittelbare Gegenwart; ſie fanden nur ihren Verluſt, ihr Grab in dieſer Gegenwart. Ohnehin Barbaren, ſuchten ſie nicht das Allgemeine, die Weltſtellung Syriens und Aegyptens, dieſes Mittelpunkts der Erde: wie Bonaparte, als die Menſchheit vernünftig, das im Handel frei Verbindende. So wurden ſie durch die Sarazenen und durch ihre eigene Rohheit, Elend, Abſcheulichkeit zum Verſtändniß gebracht, daß ſie ſich hier getäuſcht. Was ſie ſuchten, ſollten ſie in ſich ſelbſt ſchauen, in der Gegenwart des Verſtandes; das Denken, eigene Wiſſen und Wollen iſt dieſe Gegenwart. Indem was ſie thun, ihre Zwecke und Intereſſen, rechtlich und ſo zum Allgemeinen gemacht werden, ſo iſt die Gegenwart vernünftig. Das Weltliche iſt in ihm ſelbſt feſt geworden, d. h. hat Gedanke, Recht, Vernunft in ſich erhalten.

Was das geſchichtliche Verhältniß der Zeit überhaupt betrifft, ſo kann bemerkt werden, daß wie wir einer Seits die Selbſtloſigkeit, das Verhältniß des Geiſtes, nicht bei ſich zu

ſeyn, die Zerriſſenheit des Menſchen ſehen, wir auf der anderen Seite den politiſchen Zuſtand feſter werden ſehen, indem ſich eine Selbſtſtändigkeit gründet, die nicht mehr nur barbariſch, ſelbſtſüchtig iſt. In jener Selbſtſtändigkeit iſt das Moment der Barbarei enthalten, die der Furcht bedarf, um in Schrecken gehalten zu werden. Jetzt ſehen wir aber Recht und Ordnung eintreten. Das Feudalſyſtem, die Leibeigenſchaft iſt zwar die herrſchende Ordnung; aber Alles darin iſt ein rechtlich Feſtes, d. h. ein Feſtes in Beziehung auf die Freiheit. Das Recht hat ſeine Wurzel in der Freiheit, daß das Individuum ſich zur Exiſtenz bringe und anerkannt werde; das Recht iſt ſo feſtgeſetzt, wenn auch Verhältniſſe zum Privat-Eigenthum gemacht ſind, die eigentlich dem Staate angehören. Dieß Verhältniß tritt nun auf gegen das Princip der Selbſtloſigkeit der Kirche. Die Feudal-Monarchie macht zwar Verhältniſſe der Geburt feſt, nach der Geburt ſind die weſentlichen Rechte beſtimmt; ſie ſind aber nicht kaſtenmäßig, wie bei den Indiern, ſondern in der kirchlichen Hierarchie konnte jeder aus der niedrigſten Klaſſe ſelbſt zu den höchſten Stellen gelangen. In Italien und Deutſchland haben Städte, Bürger-Republiken ihr Recht erworben und anerkennen laſſen durch die weltliche und kirchliche Gewalt; Reichthum zeigte ſich in den Niederlanden, Florenz und den Reichsſtädten am Rhein. Die Kapitani ſind auch ſo ein Heraustreten aus dem Feudalſyſtem. Es war übrigens auch in dem Feudalſyſtem Recht, bürgerliche Ordnung, Freiheiten, geſetzliche Ordnungen nach und nach hervorgetreten. Die Sprache wurde lingua volgare; ſo in Dante's comedia divina. Die Wiſſenſchaften beſchäftigten ſich mit gegenwärtigem Stoff.

Dieſe Umkehrung hat der Geiſt der Zeiten genommen; er verläßt die Intellektual-Welt, und ſieht ſich jetzt auch ſeine gegenwärtige Welt, ſein Dieſſeits an. Mit dieſem Umſchwunge ſinkt und verliert ſich die ſcholaſtiſche Philoſophie, — ſie, deren Gedanken jenſeits der Wirklichkeit ſind. Damit ſtehen dann im

Zuſammenhang Handel und Künſte. In den Künſten liegt, daß der Menſch aus ſich das Göttliche hervorbringt; da jene Künſtler ſo fromm waren, die Selbſtloſigkeit zu ihrem Princip als Individuen hatten: ſo waren ſie es, aus deren ſubjektivem Vermögen dieſe Darſtellungen hervorgingen. Es hängt damit zuſammen, daß das Weltliche ſo berechtigt in ſich ſich gewußt hat, Beſtimmungen feſtgehalten hat, die auf die ſubjektive Freiheit ſich gründen. Im Gewerbe iſt das Individuum auf ſeine Thätigkeit angewieſen; es ſelbſt iſt das Bethätigende und Hervorbringende. Die Menſchen ſind dazu gekommen, ſich frei zu wiſſen, ihre Freiheit ſich anerkennen zu machen, und für eigene Intereſſen, Zwecke thätig zu ſeyn die Kraft zu haben.

Der Geiſt hat ſich wieder geſammelt, und, wie in ſeine eigenen Hände, ſo in ſeine Vernunft geſchaut. Die Kirche glaubte vorher im Beſitze von dieſem Andern, der göttlichen Wahrheit, zu ſeyn, und war mithin in derſelben Aeußerlichkeit befangen, die die Form von Willkür, Weltlichkeit und allen ſchlechten Leidenſchaften hatte. Aber als das weltliche Regiment in ſich Ordnung und Recht erhielt, und aus der harten Zucht des Dienſtes herausgebildet war: da fühlte es ſich für ſich berechtigt, von Gott geſtiftet zu ſeyn, das Göttliche mithin hier präſent zu haben, für ſich berechtigt gegen das Göttliche in der Kirche; was gegen die Laien ausſchließlich ſeyn ſollte. Die weltliche Macht, das weltliche Leben, das Selbſtbewußtſeyn hat das göttlichere, höhere, kirchliche Princip in ſich aufgenommen; ſo iſt der ſchroffe Gegenſatz verſchwunden. Dieſe Macht der Kirche iſt aber auch die Rohheit der Kirche; ſie ſoll nicht nach und in der Wirklichkeit wirken, ſondern im Geiſte mächtig ſeyn. Es kam ſofort in die Weltlichkeit das Bewußtſeyn der Erfüllung der abſtrakten Begriffe mit der Realität der Gegenwart, und daß dieſe nicht mehr in ſich ein Nichtiges ſey, ſondern auch in ſich Wahrheit habe. So kam der Geiſt wieder zu ſich.

Dieſe Wiedergeburt iſt als das Wiederaufleben der Künſte

und Wiſſenſchaften bezeichnet, — die Epoche, da der Geiſt Zutrauen zu ſich ſelbſt und zu ſeinem Daſeyn faßt, und ſich in ſeiner Gegenwart ſein Intereſſe findet. Er iſt in Wahrheit mit der Welt verſöhnt, — nicht an ſich, jenſeits im leeren Gedanken, am jüngſten Tage bei der Verklärung der Welt, d. h. wenn ſie nicht mehr Wirklichkeit iſt; und es iſt um die Welt zu thun, — nicht als um eine vertilgte. Der Menſch, der das, was ſittlich, Recht ſey, zu ſuchen getrieben war, konnte es nicht mehr auf ſolchem Boden finden, ſondern hat ſich umgeſehen, dieſes anderswo zu finden. Die Stelle, wohin er gewieſen wurde, iſt er ſelbſt, ſein Inneres, und die äußerliche Natur; bei der Naturbeobachtung ahnet ſich der Geiſt in ihr überhaupt gegenwärtig. Der endliche Himmel, der irreligiös gemachte Inhalt hat ihn zu Endlichem, zur Gegenwart getrieben.

Dritter Abſchnitt.

Wiederaufleben der Wiſſenſchaften.

Aus dieſer Entfremdung des tieferen Intereſſes in geiſtloſem Inhalte und der in unendliche Einzelnheit ſich hinausverlaufenden Reflexion erfaßte ſich der Geiſt nun in ſich ſelbſt, und erhob ſich zu der Forderung, ſich als wirkliches Selbſtbewußtſeyn ſowohl in der überſinnlichen Welt, als in der unmittelbaren Natur zu finden und zu wiſſen. Dieſes Erwachen der Selbſtheit des Geiſtes führte das Wiederaufleben der alten Künſte und der alten Wiſſenſchaften herbei, — ein ſcheinbares Zurückfallen in die Kindheit, aber in der That ein eigenes Erheben in die Idee, das Selbſtbewegen aus ſich, wie die Intellektual-Welt ihm mehr eine gegebene war. Davon ſind alle Beſtrebungen und Erfindungen, davon die Entdeckung Amerika's und die Auffindung

des Weges nach Oſtindien ausgegangen, und beſonders die Liebe zu den alten ſogenannten heidniſchen Wiſſenſchaften wieder erwacht: und ſo, daß man ſich zu den Werken der Alten gewendet hat. Dieſe Werke der Alten ſind Gegenſtände der Studien geworden. Dieſe wurden als studia humaniora, wo der Menſch in ſeinem Intereſſe, in ſeinem Wirken anerkannt iſt, dem Göttlichen gegenübergeſtellt; aber es war das Göttliche in der Wirklichkeit des Geiſtes. Daß die Menſchen ſelbſt etwas ſind, hat ihnen ein Intereſſe gegeben für die Menſchen, die als ſolche etwas ſind.

Damit iſt die nähere Seite verbunden, daß, — indem die formelle Bildung des Geiſtes der Scholaſtiker das Allgemeine geworden iſt, — das Reſultat hat ſeyn müſſen, daß der Gedanke ſich in ſich ſelbſt weiß und findet; daraus iſt dann der Gegenſatz entſprungen vom Verſtand, und der kirchlichen Lehre oder dem Glauben. Die Vorſtellung iſt allgemein geworden, daß der Verſtand etwas für falſch erkennen könne, was die Kirche behauptet. Es iſt von Wichtigkeit geweſen, daß der Verſtand ſich ſo erfaßt hat, obſchon im Gegenſatz gegen das Poſitive überhaupt.

A. Studium der Alten.

Die nächſte Weiſe, wie das Umſchauen nach dem Menſchlichen in Anſehung des Wiſſenſchaftlichen ſich hervorgethan hat, iſt die geweſen, daß ein Intereſſe der Art im Abendlande, eine Empfänglichkeit für die Alten in ihrer Klarheit und Schönheit entſtanden iſt, und daß die Bekanntſchaft mit den Alten Intereſſe gewonnen hat. Die Wiedererweckung der Wiſſenſchaften und Künſte, beſonders des Studiums der alten Literatur in Beziehung auf Philoſophie war aber zuerſt eines Theils eine Wiedererweckung bloß der alten Philoſophie in ihrer früheren urſprünglichen Geſtalt; Neues iſt noch nicht aufgekommen. Beſonders das Studium der Griechen erwachte wiederum. Die Bekanntſchaft, die das Abendland mit den griechiſchen Originalien

gemacht hat, hängt mit äußeren politiſchen Begebenheiten zuſammen. Das Abendland ſtand durch Kreuzzüge, und Italien durch Handel mit den Griechen in häufigem Verkehr; vom Orient hatte es die römiſchen Geſetze, bis ein Kodex des corpus juris zufällig entdeckt wurde, — keine diplomatiſche Beziehung. Das Abendland iſt mit dem griechiſchen Morgenlande wieder in Berührung gekommen, als nun bei dem unglücklichen Sturze des byzantiniſchen Kaiſerthums die edelſten und ausgezeichnetſten Griechen nach Italien flüchteten. Schon früher in der Bedrängniß des griechiſchen Kaiſerthums von den Türken ſind Geſandte nach dem Abendlande geſchickt worden, die um Hülfe bitten ſollten; es waren dieß Gelehrte, und durch dieſe, die ſich größtentheils im Abendlande niederließen, iſt dieſe Liebe dorthin verpflanzt. Petrarca lernte ſo griechiſch von Barlaam, einem Mönch in Kalabrien, wo dergleichen viele wohnten von dem Orden des heiligen Baſilius, der Klöſter in Unter-Italien mit griechiſchem Ritus hatte. Der Mönch lernte in Konſtantinopel Griechen kennen, insbeſondere Chryſoloras, der ſeit 1395 ſich Italien zum beſtändigen Wohnſitz wählte. Jene Griechen machten das Abendland mit den Werken der Alten, des Platon, bekannt.*) Man thut den Mönchen zu viel Ehre, daß ſie die Alten uns aufbewahrt; ſie ſind vielmehr aus Konſtantinopel gekommen, — die lateiniſchen Werke ſind freilich im Abendlande konſervirt worden. Jetzt wurde man hier erſt mit den eigentlich ariſtoteliſchen Schriften bekannt, und dadurch die alten Philoſophien wieder erweckt, wenn gleich dieſe mit ungeheuer wilden Gährungen vermiſcht wurden.

So wurde Theils die alte platoniſche Philoſophie, Theils die neuplatoniſche wieder in ihrer erſten Geſtalt hervorgeſucht, die ariſtoteliſche, epikureiſche, auch die ciceronianiſche Popular-

---

*) *Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil., Th. VI, Abth.* 1, *S.* 125 — 128; *Tennemann, Band IX, S.* 22 — 23.

Philoſophie, und mit dem Widerſpruch gegen die Scholaſtik zunächſt geltend gemacht; — Bemühungen, die jedoch mehr durch die Beförderung der Bildung, als durch die Originalität der philoſophiſchen Produktion merkwürdig ſind. Wir haben noch Schriften aus jener Zeit, die das enthalten, daß jede Schule der Griechen ihre Anhänger gefunden hat, Ariſtoteliker, Platoniker u. ſ. f., aber ganz anders als die Alten; wir lernen an dieſen Beſtrebungen nichts Neues kennen. Dieß hängt mit der Literatur- und Bildungsgeſchichte zuſammen.

1. Pomponatius.

Beſonders Pomponatius war ſo ein Ariſtoteliker, der unter Anderem von der Unſterblichkeit der Seele ſchrieb, und dabei nach einem, dieſem Zeitalter ganz beſonders eigenen, Gebrauche zeigte, daß ſie, die er als Chriſt glaube, nach Ariſtoteles ſich nicht beweiſen laſſe. *) Die Averroiſten behaupteten, der allgemeine νοῦς, der zum Denken aſſiſtire, ſey immateriell und unſterblich, die Seele als numeriſches Eins ſterblich: Alexander Aphrodiſienſis, ſie ſey ſterblich. Beide Meinungen wurden 1513 auf dem Koncilium von Benevent unter Leo X. verdammt. **) Die vegetative und empfindende Seele ſetzte Pomponatius als ſterblich ***) u. ſ. f. — So gab es noch viele andere reine Ariſtoteliker, beſonders ſpäter, — allgemein unter den Proteſtanten. Die Scholaſtiker hießen fälſchlich Ariſtoteliker; die Reformation ſtritt ſo gegen Ariſtoteles, eigentlich aber gegen die Scholaſtiker. Platoniſche, ariſtoteliſche, ſtoiſche und (in Rückſicht auf Phyſik) epikureiſche Philoſophie wurden wieder geltend gemacht.

---

*) *Pomponatius: Tractatus de immortalitate animae, c. 9, 12 et 15; Tennemann, Band IX, S. 66.*

**) *Ficinus: Prooemium in Plotinum, p. 2; Tennemann, a. a. O. S. 65—67.*

***) *Pomponatius, l. l. c. 9; Tennemann, a. a. O. S. 67.*

2. Ficinus.

Beſonders lernte man nun auch Platon kennen, deſſen Handſchriften aus Griechenland kamen; Griechen, Flüchtlinge aus Konſtantinopel, laſen über platoniſche Philoſophie. Kardinal Beſſarion aus Trapezunt, vorher Patriarch von Konſtantinopel, hat Plato bekannt gemacht im Abendlande. *) — Ficinus z. B., in Florenz, geb. 1433, geſt. 1499, der geſchickte Ueberſetzer des Plato, iſt ausgezeichnet; er iſt es beſonders, der die neuplatoniſche Philoſophie wieder nach Proklus und Plotin kennen lehrte. Ficinus ſchrieb auch eine platoniſche Theologie. Ja, ein Mediceäer in Florenz — (dieſe, überhaupt der frühere Kosmus, Lorenz, Leo X., Klemens VII., haben Künſte und Wiſſenſchaften geſchützt, klaſſiſche griechiſche Gelehrte an ihren Hof gezogen) —, Kosmus II., hat ſelbſt eine platoniſche Akademie geſtiftet; dieß war im 15. Jahrhundert. **) — Zwei Grafen Picus von Mirandula, der ältere Johann, der Neffe Johann Franz, wirkten mehr durch ihre eigenthümliche Natur und Originalität; jener hat 900 Theſes — 55 aus Proklus ***) — aufgeſtellt, und alle Philoſophen zu einer feierlichen Disputation darüber aufgefordert: auch ſich als Fürſt anheiſchig gemacht, den Abweſenden die Reiſekoſten zu bezahlen. †)

3. Gaſſendi, Lipſius, Reuchlin.

Später wurde die epikureiſche Philoſophie (Atomiſtik) wieder erweckt, insbeſondere von Gaſſendi gegen Carteſius; und aus ihr hat ſich in der Phyſik noch immer die Lehre von den molécules erhalten. — Schwächer war das Wiedererſcheinen

---

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 1, p. 44—45.*

**) *Ficinus: Prooemium in Plotinum, p. 1; Brucker. l. l. p.* 49, 55, 48.

***) *Proclus: Theologia Platonis, Appendix, p.* 503—505.

†) *Tennemann, Band IX, S.* 149.

in der ſtoiſchen Philoſophie durch Lipſius. — In Reuchlin (Kapnio) fand die kabbaliſtiſche Philoſophie einen Freund. Er war 1455 zu Pforzheim in Schwaben geboren,*) und überſetzte ſelbſt einige Komödien des Ariſtophanes. Er wollte die eigentliche, ächte pythagoräiſche Philoſophie (Alles iſt mit vieler Trübheit vermiſcht) auch wieder ausbilden. Es war im Werke, alle hebräiſchen Bücher in Deutſchland durch einen Reichsſchluß zu vertilgen, wie in Spanien; Reuchlin hat ſich das Verdienſt erworben, dieß zu verhindern.**) Durch den gänzlichen Mangel an Lexicis wurde das Studium der griechiſchen Sprache ſo erſchwert, daß Reuchlin nach Wien reiſte, um von einem Griechen griechiſch zu lernen. — Später finden wir bei Helmont in England, geboren 1618, geſtorben 1699,***) viele tiefe Gedanken. — Alle dieſe Philoſophien wurden neben dem kirchlichen Glauben, und ihm unbeſchadet, nicht im Sinne der Alten, getrieben: eine große Literatur, die eine Menge Namen von Philoſophen in ſich faßt, aber vergangen iſt, nicht die Friſchheit der Eigenthümlichkeit höherer Principien hat, — ſie iſt eigentlich nicht wahrhafte Philoſophie. Ich laſſe mich daher nicht näher darauf ein.

4. Ciceronianiſche Popularphiloſophie.

Auch die ciceronianiſche Weiſe des Philoſophirens, eine ſehr allgemeine Manier, wurde beſonders erneuert; — ein Philoſophiren, das eben keinen ſpekulativen Werth hat, aber in Anſehung der allgemeinen Bildung dieſes Wichtige, daß der Menſch darin mehr aus ſich als einem Ganzen heraus, aus ſeiner Erfahrung, überhaupt aus ſeiner Gegenwart ſpricht. Es iſt popu-

*) *Tennemann, Band IX, S.* 164 — 165; *Tiedemann: Geist d. spek. Phil., Band V, S.* 483; *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P.* 1, *p.* 358.

**) *Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil., Band II, S.* 206; *Brucker. l. l. p.* 365 — 366.

***) *Tennemann, a. a. O. S.* 228 — 230; *Brucker. l. l. p.* 721.

lares Philoſophiren, wird aus der inneren und äußeren Erfahrung geſchöpft. Ein verſtändiger Menſch ſagt,

Was ihn das Leben gelehrt, was ihm durch's Leben geholfen.

Die Gefühle des Menſchen u. ſ. f. ſind zu bemerken für würdig gefunden worden, gegen das Princip der Selbſtloſigkeit. Von ſolcher Art Schriften ſind große Menge hervorgegangen, Theils unbefangen für ſich, Theils im Gegenſatz gegen die Scholaſtiker. So ſehr die Menge von philoſophiſchen Schriften dieſer Art, z. B. die petrarchiſchen, auch vieles von Erasmus hierher Gehörige, vergeſſen ſind, und wenig inneren Werth haben: ſo wohlthuend ſind ſie, nach der ſcholaſtiſchen Dürrheit und ihrem bodenloſen Herumtreiben in Abſtraktionen; — bodenlos, denn es hat eben das Selbſtbewußtſeyn nicht zu ſeinem Boden. Petrach ſchrieb aus ſich ſelbſt, ſeinem Gemüth, als denkender Mann.

Dieſer ciceronianiſche Zuſchnitt gehört in dieſer Rückſicht auch zur kirchlichen Reform durch den Proteſtantismus. Sein Princip iſt eben dieſes, den Menſchen in ſich ſelbſt zurückgeführt, das Fremde für ihn aufgehoben zu haben, — das Fremde in der Sprache. Den deutſchen Chriſten das Buch ihres Glaubens in ihre Mutterſprache überſetzt zu haben, iſt eine der größten Revolutionen, die geſchehen konnte; wie Italien große Werke der Dichtkunſt erhielt, da ſie in der Landesſprache abgefaßt wurden: ſo Dante, Boccacio, Petrach, während ſeine politiſchen Werke in lateiniſcher Sprache geſchrieben ſind. Erſt in der Mutterſprache ausgeſprochen iſt etwas mein Eigenthum. Luther, Melanchthon haben das Scholaſtiſche ganz verworfen, und aus der Bibel, dem Glauben, dem menſchlichen Gemüth entſchieden. Melanchthon zeigt kühle, populare Philoſophie. Der Menſch will ſelbſt dabei ſeyn; es iſt der ungeheuerſte Kontraſt gegen die lebloſe, dürre Scholaſtik. In den verſchiedenſten Richtungen und Formen iſt Angriff gegen die ſcholaſtiſche Manier gemacht worden. Das Eine, wie das Andere fällt mehr in's

Literariſche, in die Geſchichte der Bildung, der Religion, als der Philoſophie. Eine Menge Werke hatte die Bearbeitung alter Philoſophien zum Gegenſtande. Dieß iſt mehr nur Wiederherſtellung von etwas Vergeſſenem; es wurde für ſich kein Fortſchritt gemacht. Ebenſo die popularen Schriften von Montaigne, Charron enthalten Anmuthiges, Geiſtreiches, Lehrreiches; ſie können nicht zur eigentlichen Philoſophie gerechnet werden, ſie gehören zum geſunden Menſchenverſtande. Der Menſch hat wieder in ſein Herz geſchaut und es geltend gemacht: alsdann das Weſen des Verhältniſſes des Einzelnen zum abſoluten Weſen in ſein eigenes Herz und Verſtand, in ſeinen Glauben zurückgeführt. Obzwar noch ein entzweites Herz, ſo iſt dieſe Entzweiung, dieß Sehnen eine Entzweiung ſeiner ſelbſt geworden; er fühlt dieſe Entzweiung in ihm ſelbſt und ſeine Ruhe in ſich. — Die eigentliche philoſophiſche Belehrung muß man in den Quellen ſelbſt, den Alten, ſuchen.

B. Eigenthümliche Beſtrebungen der Philoſophie.

Eine zweite Reihe von Erſcheinungen betrifft dann aber mehr die eigenthümlichen Beſtrebungen in der Philoſophie, die nur Beſtrebungen blieben, nur der ungeheuern Zeit dieſer Gährung angehören. Viele Individuen in der ungeheuern Gährung der damaligen Zeit ſahen ſich von dem bisherigen Inhalt, dem Objekt, das bisher die Stütze und Halt des Bewußtſeyns ausgemacht, dem Glauben verlaſſen. Neben dieſem ruhigen Hervortreten der alten Philoſophie ſind auf der anderen Seite eine Menge gährender Geſtalten auffallend, in denen der Trieb der Erkenntniß, des Wiſſens, der Wiſſenſchaft auf eine gährende, gewaltſame Weiſe ſich aufgethan hat. Sie fühlten ſich, und wurden nun von dem Triebe regiert, aus ſich heraus ſich das Weſen zu ſchaffen, die Wahrheit zu ſchöpfen; — Menſchen gährender, brauſender Natur, von unſtätem und wildem Cha-

rakter, enthuſiaſtiſchem Weſen, das nicht die Ruhe der Wiſſenſchaft gewinnen konnte. Man findet ſo bei ihnen große Originalität; der Inhalt iſt aber höchſt vermiſcht und ungleich. In dieſer Zeit finden ſich eine Menge Individuen, groß durch die Energie ihres Geiſtes, ihres Charakters, bei denen ſich aber eine große Verworrenheit des Geiſtes und Charakters zugleich findet: deren Schickſale, wie ihre Schriften, nur dieſe Unſicherheit ihres Weſens, und die Empörung des Inneren gegen das vorhandene Daſeyn wie Intelligenz, und die Sucht, heraus zur Feſtigkeit zu gebähren, bezeichnen: und in denen ein heißer Trieb zum Tiefſten und Konkreten in denkender Weiſe durch unendliche Phantaſtereien, Wildheit der Einbildung, Sucht nach geheimen aſtrologiſchen, geomantiſchen und anderen Kenntniſſen verunreinigt war. Dieſe merkwürdigen Erſcheinungen gleichen weſentlich der Auflöſung, dem Erdbeben und den Eruptionen eines Vulkans, der ſich im Inneren gebildet hatte, und der eine neue Schöpfung hervorbrachte; ſeine Schöpfungen ſind noch wild und unregelmäßig. Das giebt Geſtaltungen, in denen allerdings die ſubjektive Energie des Geiſtes zu ſchätzen iſt, und ein wunderbares Eingehen in Aechtes und Großes nicht verkannt werden darf. Die Zeit war reich an ſolchen Individuen, die ſich auf die gewaltſamſte und korrupteſte Weiſe herumgetrieben haben im Gedanken, im Gemüth, wie in den äußerlichen Verhältniſſen. Die merkwürdigſten Naturen dieſer Art ſind Cardanus, Bruno, Vanini und Campanella, dann Ramus; ſie ſind Repräſentanten des Charakters der Zeit in dieſem Zwiſchenzuſtande des Uebergangs.

1. Cardanus.

Cardanus iſt einer von ihnen; er war ausgezeichnet, als ein weltberühmtes Individuum, in welchem die Auflöſung und Gährung ſeiner Zeit in ihrer höchſten Zerriſſenheit ſich darſtellte. Seine Schriften ſind 10 Bände in Folio. Cardan wurde 1501

zu Pavia geboren, und iſt zu Rom 1575 geſtorben. *) Sein Vorname iſt **Hieronymus**. Er hat ſeine Lebensgeſchichte und ſeinen Charakter ſelbſt beſchrieben, De vita propria, und darin merkwürdiger Weiſe die härteſten Selbſtbekenntniſſe über ſeine Fehler abgelegt, was nur ein Menſch von ſich ſagen kann. Um ein Bild von dieſen Widerſprüchen zu geben, diene dieſes. Sein **Leben** iſt eine Abwechſelung des mannigfaltigſten äußerlichen und häuslichen Unglücks. Er ſpricht zunächſt von ſeinen Schickſalen vor der Geburt. Er erzählt, daß ſeine Mutter, ſchwanger von ihm, Tränke genommen hätte, um die unreife Frucht abzutreiben. Als er an der Bruſt der Säugamme war, trat die Peſt ein; ſeine Amme ſtarb an der Peſt, er blieb. Sein Vater war ſehr hart gegen ihn. **) Er lebte bald in der drückendſten Armuth und äußerſten Mangel, bald im Ueberfluß; Fürſten ſuchten und ehrten ihn, beſonders wegen ſeiner Aſtrologie. Er legte ſich dann auf die Wiſſenſchaften, wurde Doctor der Medicin, und reiſte viel; er war weit und breit berühmt, wurde überall hin berufen, mehrmals nach Schottland: er dürfe es nicht ſagen, wie viel Geld ihm geboten. Er war Profeſſor der Mathematik zu Mailand, und dann der Medicin: dann hat er zwei Jahre in Bologna in der härteſten Gefangenſchaft geſeſſen, und die fürchterlichſten Torturen ausſtehen müſſen. ***) Er iſt ein tiefer Aſtrolog, und hat vielen Fürſten gewahrſagt. In der Mathematik iſt er bekannt. Wir haben noch immer von ihm die Regel der Auflöſung der Gleichungen des dritten Grades, als die bis jetzt einzige; ſie heißt regula Cardani, ſie iſt (nach ihm) von einem Dritten.

Er hat überhaupt in beſtändigen innerlichen und äußerlichen

*) *Brucker, Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 63—64, 68; Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil., Th. VI, Abth. 1, S. 360, 362.*

**) *Cardanus: De vita propria, c. 4, p. 9—11; Buhle, a. a. O. S. 360; Tiedemann: Geist d. spek. Phil., B. V, S. 563—564.*

***) *Brucker. l. l. p. 66—68.*

Stürmen gelebt. Er ſagt, er hätte die größte Folter des Gemüths in ſich gelitten. In dieſem inneren Schmerz fand er die größte Wonne daran, ebenſo ſich als Andere zu quälen. Er geißelte ſich ſelbſt, biß ſich in die Lippen, kniff ſich heftig, verzerrte ſich die Finger, um ſich von ſeiner quälenden Geiſtesunruhe zu befreien und zum Weinen zu kommen, wodurch er erleichtert wurde. Ebenſo widerſprechend war ſein äußeres Betragen, das bald ruhig und anſtändig, bald aber dem Betragen eines Verrückten und Wahnſinnigen, in den gleichgültigſten Dingen und ohne äußerlich gereizt zu ſeyn, glich. Bald kleidete er ſich anſtändig und putzte ſich, bald in Lumpen. Er war verſchloſſen, fleißig, anhaltend arbeitſam: dann ausſchweifend, ſpielte er und verbrachte Alles, was er hatte, Hausgeräthe und Geſchmeide ſeiner Frau. Bald ging er langſam einher, wie andere Menſchen, bald rannte er, wie ein Wahnſinniger.*) — Seine Kindererziehung war natürlich unter ſolchen Verhältniſſen ſchlecht. An ſeinen Söhnen erlebte er das Unglück, daß ſie ungerathen waren. An einem ſeiner Söhne erlebte er, daß er ſeine eigene Frau vergiftete und mit dem Schwerdte hingerichtet wurde; ſeinem zweiten Sohne ließ er zur Züchtigung die Ohren abſchneiden, weil er ſo liederlich war.**)

Er ſelbſt war das wildeſte Gemüth, das ebenſo tief in ſich ſelbſt brütete, als heftig und auf die widerſprechendſte Weiſe nach Außen ausſchlug; ebenſo waltete ungeheure Zerrüttung ſeines Inneren in ihm. Ich führe die Schilderung ſeines Charakters an, die er von ſich ſelbſt (ich nehme Auszug auf) machte: „Ich habe von Natur einen philoſophiſchen und zu den Wiſſenſchaften gebildeten Geiſt, bin ſinnreich, elegant, anſtändig, wol-

*) *Buhle: Lehrb. d. Geſch. d. Phil., Th. VI, Abth. 1, S.* 364 — 365; *Tiedemann: Geiſt d. ſpek. Phil., B. V, S.* 565; *Brucker. Hiſt. crit. phil. T. IV, P.* 2, *p.* 71 — 74.

**) *Cardanus: De vita propria, c.* 26, *p.* 70; *Buhle, a. a. O. S.* 362 — 363.

lüſtig, aufgeräumt, fromm, treu, Freund der Weisheit, nachdenkend, unternehmend, lernbegierig, dienſtfertig, nacheifernd, erfinderiſch, durch mich ſelbſt gelehrt, nach Wundern ſtrebend, verſchlagen, liſtig, bitter, in Geheimniſſen bewandert, nüchtern, arbeitſam, ſorglos, geſchwätzig, Verächter der Religion, rachgierig, neidiſch, traurig, heimtückiſch, verrätheriſch, Zauberer, Magus, unglücklich, den Meinigen gram, einſiedleriſch, widrig, ſtrenge, Wahrſager, eiferſüchtig, Zotenreißer, verläumderiſch, willfährig, veränderlich; — ſolcher Widerſpruch meiner Natur und meiner Sitten iſt in mir.“ *) — Dieß ſagt er ſelbſt in ſeinem Buch De vita propria.

Ebenſo vollkommen ungleich wie ſein Charakter, ſind Theils ſeine Schriften beſchaffen, in die er ſein Gemüth ausſtürmte. Man findet Verwirrung von allem aſtrologiſchen, chiromantiſchen Aberglauben, und ebenſo dann wieder mit tiefen und hellen Blicken des Geiſtes bezeichnet: alexandriniſche, kabbaliſtiſche Trübheit, — ganz klare gemeine pſychologiſche Beobachtung aus ſich. Seine Schriften ſind wild, unzuſammenhangend, widerſprechend. Er ſchrieb oft in der drückendſten Armuth. Das Leben und die Thaten Chriſti behandelte er aſtrologiſch. Doch beſteht ſein poſitives Verdienſt mehr in der Erregung, die er mittheilte, aus ſich ſelbſt zu ſchöpfen; er hat ſehr erregend auf ſeine Zeit gewirkt. Er prahlte mit der Originalität und Neuheit ſeiner Gedanken. Die Sucht, originell zu ſeyn, war das Erſte, wie ſich die wiedererwachende und treibende Vernunft in ihrem ſelbſtthätigen Thun erfaßt; ſie nimmt dieß dafür, neu und anders zu ſeyn als Andere, — Privat-Eigenthum an der Wiſſenſchaft zu haben. Die Sucht, originell zu ſeyn, trieb ihn auf die ſonderbarſten Dinge.

---

*) *Cardanus: De genitur. XII, p. 84; Buhle: Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. VI, Abth. 1, S. 363—364; Tiedemann: Geist d. spek. Phil., B. V, S. 564—565.*

2. Campanella.

Thomas Campanella ferner iſt ebenſo ein Gemiſch von allen möglichen Charakteren; ebenſo zerriſſen und phantaſtiſch war auch ihr Leben und ihre Schickſale. Er war zu Stylo in Kalabrien 1568 geboren, und ſtarb zu Paris 1639. Wir haben noch viele Schriften von ihm; 27 Jahre lang hat er in einem harten Gefängniß in Neapel gelebt.*) — Ihre Werke bilden viele Folianten. Die Geſtaltungen dieſer Art haben unendlich erregt und Anſtoß gegeben, aber für ſich nichts Fruchtbringendes zur Folge gehabt. Beſonders aber müſſen wir als hierher gehörig noch erwähnen Giordano Bruno und Vanini.

3. Bruno.

Jordan Bruno iſt eben ein in ähnlicher Weiſe unruhiges und gährendes Gemüth. Wir ſehen in ihm ein kühnes Wegwerfen alles katholiſchen Autoritäts-Glaubens. In neueren Zeiten iſt er durch Jacobi in Erinnerung gebracht. Seinen Briefen über Spinoza hing er einen Auszug**) aus einer Schrift deſſelben an,***) und paralleliſirte ihn mit Spinoza; dadurch iſt er zu einem Ruhm gekommen, der über ſein Verdienſt geht. Er war ruhiger, als Cardanus; aber auf der Erde hatte er keinen feſten Sitz. Er iſt aus Nola im Neapolitaniſchen gebürtig, lebte auch im 16. Jahrhundert; es iſt nicht genau bekannt, in welchem Jahre er geboren war. Er trieb ſich in den meiſten europäiſchen Staaten, Italien, Frankreich, England, Deutſchland, als Lehrer der Philoſophie umher: verließ Italien, wo er, zuerſt Dominikaner-Mönch, bittere Anmerkun-

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 108, 114—120; Tennemann, B. IX, S. 290—295.*

**) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 5—46.*

***) Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Venetia 1584, 8., wohl ein erdichteter Druckort, und zu Paris erſchienen, wie die folgende: De l'infinito, Universo e Mondi, Venetia 1584, 8.; — beides Dialogen.

gen über manche katholiſche Glaubenslehre — die Transſubſtantiation, die unbefleckte Empfängniß Maria's —, Theils über die kraſſe Unwiſſenheit und laſterhafte Lebensart der Mönche machte. Er lebte dann in Genf 1582, wo er es aber ebenſo mit Kalvin und Beza verdarb (es war unmöglich für ihn, mit ihnen zu leben): in anderen franzöſiſchen Städten (Lyon): darauf in Paris, wo er 1585 ſelbſt feierlich gegen die Ariſtoteliker auftrat, nach einer beliebten Manier der damaligen Zeit philoſophiſche Theſen zur öffentlichen Disputation darüber anſchlug. *) Bruno's Theſen waren beſonders gegen Ariſtoteles gerichtet; er machte aber kein Glück, die Ariſtoteliker ſaßen noch zu feſt. Bruno war auch in England (London); auch in Deutſchland: in Wittenberg (1586), Prag und anderen Univerſitäten und Städten. In Helmſtädt (1589) wurde er von den Herzögen von Braunſchweig-Lüneburg ſehr begünſtigt; darauf ging er nach Frankfurt am Main, wo er mehrere ſeiner Werke drucken ließ. Ueberall hielt er öffentliche Vorträge, ſchrieb; und darum iſt es auch ſo ſchwer, ſeine Bücher vollſtändig zu kennen. Zuletzt kehrte er nach Italien zurück 1592, und lebte eine Zeit lang in Padua ungekränkt, wurde aber endlich von der Inquiſition in Venedig ertappt, in's Gefängniß geſetzt, nach Rom geliefert, und hier im Jahre 1600, weil er nicht widerrufen wollte, wegen Ketzerei auf dem Scheiterhauſen verbrannt; wie Augenzeugen (Scioppius) berichten, erduldete er ſeinen Tod mit ſehr ſtandhaftem Geiſte. Er war in Deutſchland Proteſtant geworden, und hatte ſein Ordensgelübde gebrochen. **)

Unter Katholiken, wie unter Proteſtanten wurden ſeine Schriften für ketzeriſch und atheiſtiſch ausgegeben, und deshalb verbrannt, vertilgt und geheim gehalten. Seine Schriften

---

*) *Siehe Oben*, S. 216; *Jord. Bruni Nol. Rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum. Vitebergae apud Zachariam Cratonem*, 1588.

**) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV*, *P* 2, *p*. 15—29.

ſind ſehr ſelten zuſammen, die größte Anzahl davon befindet ſich in der Univerſitätsbibliothek zu Göttingen; die ausführlichſten Nachrichten davon findet man in der buhle'ſchen Geſchichte der Philoſophie. Seine Schriften ſind ſelten, oft verboten; in Dresden gehören ſie noch immer zu den verbotenen Schriften, ſo werden ſie in Dresden nicht gezeigt. Kürzlich *) iſt davon eine Ausgabe in italieniſcher Sprache beſorgt, **) die vielleicht noch nicht einmal erſchienen iſt; Bruno hat aber auch Vieles lateiniſch geſchrieben. — Bruno verfaßte und gab Schriften überall heraus, wo er hinkam; er hielt ſich eine Zeit lang auf, und war ein wandernder Profeſſor und Schriftſteller. Seine Schriften ſind daher (viele) gleichen Inhalts (eines gedoppelten) nur in einer verſchiedenen Form; und in der Evolution ſeiner Gedanken kam er daher eigentlich nie recht weiter und heraus.

Aber der Haupt-Charakter ſeiner Schriften iſt eigentlich einer Seits eine ſchöne Begeiſterung eines Selbſtbewußtſeyns, das den Geiſt ſich inwohnen fühlt, und die Einheit ſeines Weſens und alles Weſens weiß. Es iſt etwas Bacchantiſches in dieſem Ergreifen dieſes Bewußtſeyns; es fließt über, dieſen Reichthum auszuſprechen, und ſich ſo zum Gegenſtande zu werden. Aber es iſt nur das Wiſſen, in welchem der Geiſt ſich als Ganzes ausgebähren kann. Wenn er dieſe wiſſenſchaftliche Bildung noch nicht erreicht hat, ſo greift er nur nach allen Formen herum, ohne ſie gehörig zu ordnen. Einen ſolchen ungeordneten, mannigfaltigen Reichthum zeigt Bruno; und dadurch gewinnen ſeine Expoſitionen häufig ein trübes, verworrenes, allegoriſches Ausſehen, — myſtiſche Schwärmerei. Der großen inneren Begeiſterung opfert er ſeine perſönlichen Verhältniſſe auf; ſo ließ ſie ihn nicht ruhig. Es iſt gleich geſagt, „ein unruhiger Kopf, der ſich nicht habe vertragen können.“ Woher dieſe Un-

*) *Vorlesungen von* 18¾⁄₈.

**) *Opere di Giordano Bruno Nolano, ora per la prima volta raccolte e publicate da Adolfo Wagner in due volume. Lipsia, Weidmann* 1830.

ruhe? Nicht mit dem Endlichen, Schlechten, Gemeinen konnte er ſich vertragen; — dadurch ſeine Unruhe. Er hat ſich erhoben zu der einen, allgemeinen Subſtantialität, — dieſe Trennung, Erniedrigung des Selbſtbewußtſeyns ebenſo als der Natur aufgehoben. Gott war wohl im Selbſtbewußtſeyn, doch von Außen und zugleich ein ihm Anderes, eine andere Wirklichkeit: die Natur von Gott gemacht, Geſchöpf, kein Bild ſeiner. Die Güte Gottes war nur äußerlich in Endurſachen, endlichen Zwekken: Die Bienen machen Honig für die Nahrung des Menſchen; der Korkbaum wächſt, um Stöpſel auf den Bouteillen zu haben.

Was ſeine Gedanken ſelbſt betrifft, ſo hat Jacobi neuerlich *) große Aufmerkſamkeit auf ihn erregt, indem die Summe ſeiner Lehre das ſpinoziſtiſche Eins und Alles oder im Ganzen der Pantheismus ſey: und dieß unter der Form aufgeſtellt, als ob dieß etwas den Bruno beſonders Auszeichnendes ſey, daß Ein lebendiges Weſen, eine Weltſeele das Ganze durchdringe, und das Leben von Allem ſey. Bruno ſtellte α) die Einheit, Allgemeinheit der Weltſeele, des Lebens auf, β) die gegenwärtige, inwohnende Vernunft. Allein in der That iſt dieſe Lehre nichts Anderes als ein Wiederhall der alexandriniſchen, und Bruno iſt darin nichts weniger als original. Aber am Inhalt ſeiner Schriften heben ſich zwei Seiten heraus: 1) die eine Seite iſt die ſeines Syſtems, ſeinen Hauptgedanken nach, ſeine philoſophiſchen Principien überhaupt, — die Idee, als ſubſtantielle Einheit; 2) die Unterſchiede in derſelben, das, was er beſonders geltend machen wollte, die andere mit jener jedoch zuſammenhangende Seite iſt ſeine lulliſche Kunſt, auf die er eigentlich gereiſt iſt, und auf die er auch immer das Meiſte gehalten hat.

1. Philoſophiſche Gedanken. Es ſind zum Theil ariſtoteliſche Begriffe, die er gebraucht. In den vielerlei Schriften des Bruno zeigt ſich vornehmlich die Begeiſterung des Ge-

*) *Vorlesungen von* $180\frac{5}{6}$.

dankens und ſeines ganzen Lebens; ſeine Philoſophie zeugt von einem eigenthümlichen, überlebendigen, und ſehr originellem Geiſte. Der Inhalt ſeiner allgemeinen Gedanken iſt die Begeiſterung für die ſchon erwähnte Lebendigkeit der Natur, Göttlichkeit, Gegenwart der Vernunft in der Natur. So iſt ſeine Philoſophie im Allgemeinen Spinozismus, Pantheismus. Dieſe Trennung der Menſchen von Gott oder der Welt, alle dieſe Verhältniſſe der Aeußerlichkeit ſind hineingeworfen in ſeine lebendige Idee der Einheit von Allem. Die Einheit des Lebens, wegen deren Ausſprechen Bruno ſo bewundert worden, iſt die abſolut allgemeine Einheit. Die Hauptformen ſeiner Vorſtellung ſind dieſe, daß er einer Seits die allgemeine Beſtimmung der Materie, anderer Seits die der Form giebt.

a. Dieſe allgemeine Einheit beſtimmt er alſo als „den allgemeinen, thätigen Verſtand (νοῦς), der ſich als allgemeine Form des Weltalls offenbart, alle Formen in ſich faßt: und wie der Verſtand des Menſchen eine Menge Begriffe bildet, ſo auch bildet und ſyſtematiſirt. Er verhält ſich zur Hervorbringung der Naturdinge, wie der Verſtand des Menſchen; er iſt der innerliche Künſtler, der von innen die Materie bildet und geſtaltet. Aus dem Inneren der Wurzel oder des Samenkorns ſendet er die Sproſſe hervor, aus dieſer treibt er dann die Aeſte, aus dieſen die Zweige, aus dem Inneren der Zweige die Knoſpen, Blätter, Blumen u. ſ. f. Es iſt Alles innerlich angelegt, zubereitet und vollendet.“ *) Dieſes iſt der formale Verſtand, der Endurſache, Zweckbeſtimmung iſt; er iſt aber ebenſo wohl auch wirkender Verſtand (causa efficiens), eben dieß Hervorbringende. **) Der Unterſchied von Mittelurſache und Endur-

*) *Jacobi's Werke, Band IV, Abth. 2, S. 7—9; Tennemann, B. IX, S. 391—392; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dialog. II (Opere publ. da Ad. Wagner, Vol. I), p. 235—236.*

**) *Jacobi, a. a. O. S. 7; Tennemann, a. a. O. S. 391; Giordano Bruno, l. c. p. 235.*

ſache iſt ſehr wichtig. Die innere Form iſt als Form nach Bruno Begriff, Endurſache, ariſtoteliſcher Zweck, aber ebenſo auch Mittelurſache. Natur und Geiſt ſind nicht getrennt; — formaler Verſtand, in welchem der Begriff nicht als gewußter enthalten, ſondern für ſich freier: als Einheit, in ſich bleibender, — als wirkender, außer ſich gehender.

„Ebenſo ruft er von innen auch ſeine Säfte aus den Früchten und Blüthen zu den Zweigen zurück" u. ſ. f. *) — So iſt bei Proklus der Verſtand als Subſtantielles, das Alles in ſeinem Eins in ſich hält: das Leben das Herausgehende, Producirende: der Verſtand als ſolcher eben dieß Umkehrende, Alles in die Einheit Zurücknehmende. — Jene Form des Dings iſt ſein inneres Verſtandes-Princip, ſein Hervorbringendes Urſache; aber Beides iſt nicht verſchieden, ſondern die Form ſelbſt Urſache, eben dadurch Endurſache, — bei Ariſtoteles das Unbewegte, das Princip, der reine Begriff, Entelechie. Das Weltall iſt ein unendliches Thier, in welchem Alles auf die mannigfaltigſte Weiſe lebt und webt. **) Der nach einem Zweck wirkende Verſtand iſt, der eine Form iſt: Was immer producirt wird, iſt dieſer Form gemäß, und unter ihr enthalten; was hervorkommt, das iſt ſo, wie die Form an ſich beſtimmt iſt. Bei der kantiſchen Philoſophie werden wir dieſe Zweckbeſtimmung auch zu erwähnen haben. Das organiſch Lebendige, deſſen Princip die Lebendigkeit iſt, das Bildende, das in ſich ſeine Wirkſamkeit hat, und in derſelben nur bei ſich bleibt, ſich erhält, das iſt Zweck. Zweck iſt die Thätigkeit, aber die in ſich beſtimmte Thätigkeit, die in ihrem Verhalten zu Anderem nicht als bloße

---

*) *Jacobi: Werke, Band IV, Abth. 2, S. 9: Tennemann, B. IX, S. 392: Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. II, p. 236.*

**) *Jacobi, a. a. O. S. 10—18; Tennemann, a. a. O. S. 392—394; Giordano Bruno, l. c. p. 237—243.*

Urſache ſich verhält, ſondern in ſich zurückgeht, ſich erhält. Das iſt nun dieſe Form.

b. Bruno, der die Endurſache unmittelbar als wirkend und als immanentes Leben des Univerſums ſetzt, ſetzt ſie dann ferner auch als ſeyend, als Subſtanz. (Er iſt alſo gegen die Vorſtellung eines bloß außerweltlichen Verſtandes gerichtet.) Inſofern unterſcheidet Bruno Form und Materie an der Subſtanz; ſie iſt jene Einheit der Thätigkeit und des Verſtandes (der Idee), — zuſammen Form und Materie. Die Hauptſache bei ihm iſt, daß er die Einheit der Form (des Thätigen) und der Materie feſthält, daß die Materie an ihr ſelbſt lebendig iſt. An dieſem Seyenden ſehen wir unendliche Verwandlungen. Das Bleibende dieſer ſich Verwandelnden, in dieſen Unterſchieden des Formirens, iſt nun die Materie; ſie iſt die erſte, abſolute Materie. Dieß abſtrakt geſagt, iſt ſie nur das Formloſe, aber die Mutter aller Formen, und das aller Formen Fähige. Die Form iſt ihr immanent, iſt identiſch mit ihr: ſo daß ſie ſelbſt dieſe Veränderungen, Umbildungen ſetzt, ſelbſt hervorbringt; ſie geht durch alle hindurch. Eins iſt aber ſchlechthin nicht ohne das Andere. Weil die Materie nicht ohne die erſte allgemeine Form iſt, ſo iſt ſie ſelbſt Princip oder Endurſache an ihr ſelbſt. Nur an den endlichen Dingen und in den endlichen Verſtandesbeſtimmungen iſt dieſer Unterſchied von Form und Seyn (Materie) vorhanden. Dieſelbe Materie geht alle Verwandlungen durch: „Was erſt Saame war, wird Gras, hierauf Aehre, alsdann Brodt, Nahrungsſaft, Blut, thieriſcher Saame, ein Embryo, ein Menſch, ein Leichnam, dann wieder Erde, Stein oder andere Maſſe" u. ſ. f.; aus Sand und Waſſer werden Fröſche. „Hier erkennen wir alſo Etwas, welches, obwohl es ſich in alle dieſe Dinge verwandelt, doch an ſich immer Ein und daſſelbe bleibt." *) —

*) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S.* 19 — 22; *Tennemann, B. IX, S.* 394 — 395; *Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p.* 251 — 253.

„Weil ſie Alles iſt, iſt ſie nichts in's Beſondere:" nicht Luft, Waſſer, — eben das Abſtrakte. „Materia nullas habet dimensiones, ut omnes habeat." *) — „Dieſe Materie kann weder Körper ſeyn, denn die ſind geformt: noch zu dem gehören, was wie Eigenſchaften, Beſchaffenheiten, Qualitäten nennen; denn dieſe ſind veränderlich. — Hiermit ſcheint nichts ewig, und des Namens eines Princips würdig, als die Materie. — Viele haben darum auch die Materie für das allein Reale, und alle Formen für zufällig gehalten." **) Aber dieſe Eine abſolute Form iſt identiſch mit der Einen allgemeinen Materie, die daher in ihr ſelbſt das Princip des Wirkens und der Endurſache hat. Sie iſt alſo eben das Vorausgeſetzte aller Körperlichkeit, und daher ſelbſt intelligibel, ein Allgemeines, oder eben das Verſtändige wieder ſelbſt, die Endurſache an ihr ſelbſt; ſie iſt die Urſache und die Endurſache von Allem. Der präformirende Verſtand iſt identiſch mit der Materie, einem Intelligiblen, wovon die als unterſchieden erſcheinenden Dinge Modifikationen ſind; Beide ſind intelligibel. Die Formen der Materie ſind die innere Macht der Materie ſelbſt; ſie iſt, als Intelligibles, ſelbſt die Totalität der Form. ***) — Dieſes Syſtem des Bruno iſt ſo ganz objektiver Spinozismus; man ſieht, wie tief er eingedrungen iſt.

Er macht die Frage: „Aber die erſte allgemeine Form und die erſte allgemeine Materie, wie ſind ſie vereinigt, unzertrennlich? verſchieden, und doch Ein Weſen?" Er ſagt: „Die Materie iſt zu betrachten als Potenz; ſo fallen alle möglichen Weſen auf gewiſſe Weiſe unter ihren Begriff." Da gebraucht er

*) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 30—31; Tennemann, B. IX, S. 398—399: Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. IV, p. 273—274.*

**) *Jacobi, a. a. O. S. 22—23; Tennemann, a. a. O. S. 395—396; Giordano Bruno, l. c. Dial. III, p. 254—257.*

***) *Jacobi, a. a. O. S. 28—30; Tennemann, a. a. O. S. 398; Giordano Bruno, l. c. Dial. IV, p. 269—272.*

denn ariſtoteliſche Formen von δύναμις, potentia, Möglichkeit und Wirklichkeit. Er ſagt: „Die Paſſivität der Materie muß rein und abſolut betrachtet werden. Nun iſt es unmöglich, einer Sache Daſeyn beizumeſſen, welcher das Vermögen (Kraft) da zu ſeyn gebräche. Dieſes letztere bezieht ſich aber ſo ausdrücklich auf den aktiven Modus, daß hieraus ſogleich erhellt, wie der eine ohne den anderen nicht ſeyn kann, ſondern beide ſich einander gegenſeitig vorausſetzen. Wenn alſo von jeher ein Vermögen, zu wirken, hervorzubringen, zu erſchaffen, da war: ſo mußte auch von jeher ein Vermögen, bewirkt, hervorgebracht und erſchaffen zu werden, da ſeyn.“ Die Materie als der Form entgegengeſetzt, iſt ſie nur die potentia, δύναμις, Möglichkeit. Iſt die Materie das Unbeſtimmte, wie kommt man zum Beſtimmten? Dieſe Identität, Einfachheit der Materie iſt ſelbſt nur Eine Beſtimmung, Ein Moment der Form. Indem man alſo die Materie der Form entreißen wollte, hat man ſie zugleich in Einer Beſtimmung der Form geſetzt; damit iſt aber auch ſogleich das Andere geſetzt. — „Die vollkommene Möglichkeit des Daſeyns der Dinge“ (die Materie) „kann vor ihrem wirklichen Daſeyn nicht vorhergehen, und ebenſo wenig nach demſelben übrig bleiben. — Das erſte und vollkommenſte Princip faßt alles Daſeyn in ſich, kann Alles ſeyn, und iſt Alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit ſind in ihm alſo Ein unzertrenntes und unzertrennliches Princip.“ *) Es iſt eine ſehr wichtige Beſtimmung, die darin liegt: wenn eine wirkende Kraft geſetzt wird, ſo liegt darin die Beſtimmung eines Bewirktwerdens, Erſchaffens der Materie. Dieſe Materie iſt aber nichts ohne die Wirkſamkeit; die Form iſt das Vermögen und das innere Leben der Materie.

So iſt ihm das Abſolute beſtimmt, „nicht ſo die anderen“

*) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 23—25; Tennemann, B. IX, S. 396; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 260—261.*

— endlichen — „Dinge, welche ſeyn und auch nicht ſeyn, ſo oder anders beſtimmt ſeyn können. Der einzelne Menſch iſt in jedem Augenblicke, was er in dieſem Augenblick ſeyn kann, aber nicht Alles, was er überhaupt und der Subſtanz nach ſeyn kann. — Das Univerſum, die unerzeugte Natur iſt aber Alles, was ſie ſeyn kann in der That (wirklich) und auf Einmal, weil ſie alle Materie nebſt der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechſelnden Geſtalten in ſich faßt. Aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren beſonderen Theilen, Beſchaffenheiten, einzelnen Weſen, überhaupt ihrer Aeußerlichkeit, iſt ſie nicht mehr, was ſie iſt und ſeyn kann; ſondern ein ſolcher Theil iſt nur ein Schatten von dem Bilde des erſten Princips." *) So ſchrieb er auch ein Buch De umbris idearum.

c. Dieß iſt ſeine Haupt-Idee. Dieſe Einheit von Form und Materie in Allem zu erkennen, dieß iſt das Beſtreben der Vernunft. **) Aber um zu dieſer Einheit durchzudringen, „alle Geheimniſſe der Natur zu erforſchen, müſſen wir den entgegengeſetzten und widerſtreitenden äußerſten Enden der Dinge, dem Maximum und dem Minimum, nachforſchen." Eben in dieſen Extremen iſt es, daß ſie intelligibel ſind, und in dem Begriff ſich vereinigen; und dieſe Vereinigung iſt die unendliche Natur. Er ſagt nun: Aber „den Punkt der Vereinigung zu finden, iſt nicht das Größte, ſondern aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln; dieſes iſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt." ***) — Dieß iſt ein großes Wort, die Entwickelung der Idee ſo zu erkennen, daß ſie eine Nothwendigkeit

*) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth.* 2, *S.* 25—26; *Tennemann, B. IX, S.* 397; *Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p.* 261.

**) *Jacobi, a. a. O. S.* 28, 32; *Tennemann, a. a. O. S.* 398, 399; *Giordano Bruno, l. c.* 264; *Dial. IV, p.* 275.

***) *Jacobi, a. a. O. S.* 45; *Tennemann, a. a. O. S.* 403—404; *Giordano Bruno, l. c. Dial. V, p.* 291.

von Beſtimmungen iſt. Wir werden nachher ſehen, wie Bruno darauf gegangen, dieß zu thun.

Ueber dieſen Gegenſatz des Minimum und Maximum hat Bruno mehrere eigene Werke geſchrieben: De triplici Minimo et Mensura, libri V, Francofurti apud Wechelium et Fischer. 1591, 8, der Text ſind Hexameter mit Noten und Scholien (bei Buhle iſt der Titel De Minimo libri V); De Monade, Numero et Figura liber: Item de Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili: seu de Universo et Mundis libri VIII, Francof. 1591, 8. Er ſtellt das Ur-Princip (oder was anderswo die Form heißt) unter dem Begriff des Kleinſten vor, das zugleich das Größte iſt, Eins, das zugleich Alles. *) Das Univerſum iſt dieſes Eins in Allem. „Im Univerſum," ſagt er, „iſt der Körper nicht vom Punkte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinſten unterſchieden. Es iſt lauter Mittelpunkt; oder ſein Mittelpunkt iſt überall, und in Allem. Die Alten drückten dieß ſo aus, indem ſie ſagten von dem Vater der Götter, daß er weſentlich in jedem Punkte des Weltalls ſeinen Sitz habe." Es giebt den Dingen erſt wahre Wirklichkeit, iſt die Subſtanz aller Dinge, Monas, Atom, der allenthalben ausgegoſſene Geiſt, die ganze Eſſenz u. ſ. f., reine Form. **) — Dieß iſt nun die Grund-Idee des Bruno, die die Begeiſterung einer edlen Seele und tiefes Denken ausdrückt. Dieſe Lebendigkeit der Natur wird mit der größten Begeiſterung vorgetragen. Viele Schriften ſind in Verſen; da iſt Phantaſtiſches, Allegoriſches. Ein Buch heißt: Vom triumphirenden Thiere. Er ſagt, an die Stelle der Sterne müßte etwas Anderes geſetzt werden. ***)

*) *Jordanus Brunus: De Minimo, p.* 10, 16 — 18.

**) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth.* 2, *S.* 37 — 39*; Tennemann, B. IX, S.* 401 — 402*; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. V, p.* 281 — 284.

***) *Opere di Giordano Bruno, publ. da Wagner: Introduzione p. XXIV — XXV.*

2. Das Zweite nun, was damit zuſammenhängt, worauf er beſonders herumreiſte, war die ſogenannte lulliſche Kunſt, von ihrem erſten Erfinder dem Scholaſtiker Raimund Lullus ſo genannt. *) Bruno hat dieß aufgefaßt, ein Aehnliches gethan, und dieß weiter vervollkommnet. Dieſe Kunſt iſt von einer Seite dem ähnlich, was wir bei Ariſtoteles als Topik ſahen; **) — eine Menge von Oertern, Beſtimmungen, die man als eine Tafel mit ihren Eintheilungen in der Vorſtellung befeſtigte, um dieſe Seiten bei allem Vorkommenden anzuwenden. Die Alten gebrauchen eine ſolche Kunſt für die Mnemonik, die damit verwandt iſt, von der auch in neueren Zeiten wieder die Rede geweſen iſt; und dieſe nahm Bruno auch auf, ſie iſt eine Kunſt des Gedächtniſſes. Man findet beim Auctor ad Herennium ***) nähere Ausführung davon. Man macht ſich eine beſtimmte Menge von unterſchiedenen, nach Belieben zu wählenden Fächern in der Einbildungskraft feſt (z. B. Zwölf, zu drei untereinander gereiht), ſo Aaron, Abimelech, Achilles, Berg, Baum, Herkules u. ſ. f.: worein man das im Gedächtniſſe zu Behaltende gleichſam einſtellte und es zu einer Reihe von Bildern machte, und ſo beim Herſagen, nicht wie wir es gewohnt ſind, wenn wir ſagen, aus dem Gedächtniſſe ſprechen, nicht aus dem Kopfe ohne Vorſtellung heraus, ſondern gleichſam von einer Tafel nur ablas. Die auswendig zu lernenden Worte müſſen nun mit dieſem Tableau in Verbindung gebracht werden. Die Schwierigkeit liegt nur darin, irgend einen Witz, eine Verbindung zu machen zwiſchen dem Inhalt, den ich habe, und dem Bilde; das giebt die heilloſeſten Kombinationen, es iſt dieß auch eine ſchlechte Kunſt. — Die Topik iſt nicht ſowohl zu dieſem Behuſe, ſondern zum Auffaſſen und Beſtimmen von verſchiedenen Seiten.

Auf dieſelbe Weiſe arbeitete Jordanus Bruno, und verfaßte

---

*) *S. Oben, S.* 196 — 198.

**) *Band II, S.* 408 — 409.

***) *Libr. III, c.* 17 *ſqq.*

auch viele Schriften darüber; er hat ſie auch ſeine ars combinatoria genannt. Die älteſten topiſch-mnemoniſchen Schriften des Bruno ſind: Philotheus Jordanus Brunus Nolanus De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Paris. ap. Aeg. Gorbinum. 1582. 12. — J. Brunus Nol. De Umbris idearum, implicantibus Artem quaerendi etc. Paris. ap. eund. 1582. 8. Der zweite Theil hat den Titel: Ars memoriae. — Ph. Jord. Bruni Explicatio XXX sigillorum etc. Quibus adjectus est Sigillus sigillorum etc. Aus der Dedikation erhellt, daß es Bruno in England herausgab, alſo zwiſchen 1582 und 1585. — Jordanus Brunus De Lampade combinatoria lulliana, Vitebergae 1587. 8. — Ebendaſelbſt ſchrieb er: De Progressu et lampade venatoria Logicorum, Anno 1587, dem Kanzler der Univerſität Wittenberg dedicirt. — Jordanus Brunus De Specierum scrutinio et lampade combinatoria Raym. Lullii, Pragae, exc. Georg. Nigrinus 1588. 8; auch abgedruckt in Raymundi Lullii operibus. — Auch De imaginum, signorum et idearum compositione Libri III, Francofurti ap. Jo. Wechel. et Petr. Fischer. 1591. 8. — Bruno iſt bald davon zurückgekommen. Die Sache des Gedächtniſſes wurde Sache der Einbildungskraft; jenes iſt aber höher. Mit dieſer Mnemonik hängt die lulliſche Kunſt zuſammen: aber ſo, daß bei Bruno das Tableau nicht nur ein Gemälde von äußerlichen Bildern iſt, ſondern ein Syſtem von Gedankenbeſtimmungen, allgemeinen Vorſtellungen; Bruno hat der Kunſt eine tiefere innere Bedeutung gegeben.

a. Bruno geht zu dieſer Kunſt über von den allgemeinen Ideen, die gegeben ſind. Weil nämlich Ein Leben, Ein Verſtand Alles iſt: ſo hat er die dunkle Ahnung gehabt, dieſen allgemeinen Verſtand in der Totalität ſeiner Beſtimmungen aufzufaſſen, und Alles darunter zu ſubſumiren, — eine logiſche Philoſophie darin aufzuſtellen, und ſie anwendbar auf Alles zu

machen. *) — „Der Gegenſtand der Betrachtung“ in ihr „iſt das Univerſum, ſofern es unter das Verhältniß des Wahren, Erkennbaren und Vernünftigen tritt.“ Er unterſcheidet, wie Spinoza, das intelligible Ding der Vernunft und das wirkliche. „Wie die Metaphyſik das allgemeine Ding, das ſich in Subſtanz und Accidenz theilt, zum Gegenſtande macht: ſo iſt die Hauptſache, daß es eine einzige und allgemeinere Kunſt giebt, die das Ding der Vernunft mit dem wirklichen Dinge ſo verknüpfe und umfaſſe,“ und als übereinſtimmend mit einander anerkenne, „wodurch die Menge, ſie ſey, welcher Art ſie wolle, zur einfachen Einheit zurückgeführt werde.“ **)

b. Das Princip hierbei iſt dem Bruno der Verſtand überhaupt: Einmal „der außer ſich thätige Verſtand“ (die Sinnlichkeit zum Daſeyn entfaltend, er iſt die ſinnliche Welt); „er verhält ſich zur Erleuchtung des Geiſtes, wie die Sonne zum Auge,“ — er bezieht ſich auf eine ſcheinende Menge, erleuchtet ſie, nicht ſich ſelbſt. Das Andere iſt „der thätige Verſtand an ſich ſelbſt, der ſich zu den denkbaren Arten verhält, wie das Auge zu den ſichtbaren Dingen.“ ***) Die unendliche Form, der thätige Verſtand, iſt das Erſte, die Grundlage; dieſer entwickelt ſich. Er iſt, wie die Neuplatoniker dieſe Form haben; er geht zum Theil in Proklus' Manier fort. Der Verſtand iſt alſo inwohnend mit der Materie. — Es iſt nun dem Bruno weſentlich darum zu thun, die Organiſirungen dieſes thätigen Verſtandes näher aufzufaſſen und nachzuweiſen.

---

*) *Buhle: Geschichte d. neueren Philos. Band II, Abth. 2, S. 715 (717); Jordanus Brunus: De compendiosa architectura et complemento artis Lullii (Jordani Bruni Nolani scripta, quae latine confecit, omnia, ed. A. Fr. Gfrörer, Stuttgard 1835, Fasc. II), c. 1, p. 238.*

**) *Buhle, a. a. O. S. 717—718 (719, a—718, b); Jord. Brunus: De compend. architect. et compl. art. Lullii, c. 5, p. 239.*

***) *Buhle, a. a. O. S. 717 (719, a); Jord. Brunus, l. l., c. 2—3, p. 238—239.*

c. Näher iſt dieſes auf folgende Weiſe dargeſtellt: „Der reinen Wahrheit ſelbſt, dem abſoluten Lichte, nähert ſich der Menſch nur; ſein Seyn iſt nicht das abſolute Seyn ſelbſt, das nur das Eine und Erſte iſt. Er ruht nur unter dem Schatten der Idee; — eine Idee, deren Reinheit das Licht iſt, die aber zugleich Theil an der Finſterniß hat. Das Licht der Subſtanz emanirt aus dieſem reinen Urlichte: das Licht der Accidenz aus dem Lichte der Subſtanz.“ Dieſe war auch bei Proklus das Dritte im Erſten. *) — Dieſes abſolute Princip in ſeiner Einheit iſt ihm die materia prima, und den erſten Akt dieſes Princips nennt er das Urlicht (actus primus lucis). „Die“ vielen „Subſtanzen aber und Accidenzen können nicht das volle Licht aufnehmen, ſie ſind alſo nur im Schatten des Lichts enthalten; ebenſo ſind die Ideen davon Schatten.“ **) Die Entwickelung der Natur geht fort von Moment zu Moment; die erſchaffenen Dinge ſind nur ein Schatten des erſten Princips, nicht mehr dieſes ſelbſt.

d. „Von dieſem superessentiale“ (ὑπερουσία bei Proklus) „geſchieht der Fortgang zu den Eſſenzen, von den Eſſenzen zu dem, was iſt, von dem, was iſt, zu ihren Spuren, Bildern und Schatten,“ und zwar in doppelter Richtung: „zum Theil gegen die Materie, um in ihrem Schooße erzeugt zu werden“ — dieſe ſind dann auf natürliche Weiſe vorhanden; „zum Theil gegen die Empfindung und Vernunft, um durch ihr Vermögen erkannt zu werden.“ Ferner: „Die Dinge entfernen ſich von dem Urlicht zur Finſterniß. Da aber alle Dinge im Univerſum genau zuſammenhangen, das Untere mit dem Mittleren, und dieſes mit dem Oberen, das Zuſammengeſetzte mit dem Ein-

*) *S. Oben, S.* 87.

**) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos. B. II, Abth.* 2, *S.* 723 — 724; *Jordani Bruni De Umbris idearum (Jord. Bruni Nolani scripta, ed. A. Fr. Gfrörer, Fasc. II): Triginta intentiones umbrarum, Intentio I — IV, p.* 300 — 302.

fachen, das Einfache mit dem Einfacheren, das Materielle mit dem Geiſtigen, damit Ein Univerſum, Eine Ordnung und Regierung deſſelben, Ein Princip und Zweck, Ein Erſtes und Letztes ſey: ſo kann nach dem Tone der Leier des allgemeinen Apollo" — Ausdruck des Heraklit *) — „das Untere ſtufenweiſe zum Oberen zurückgeführt werden, wie das Feuer in Luft, Luft in Waſſer, Waſſer ſich in Erde verdichtet und umgekehrt, daß Aller Ein Weſen iſt. Jener Fortgang herab iſt derſelbe, als dieſer Rückgang," und iſt ein Kreis. „Die Natur innerhalb ihrer Grenzen kann Alles aus Allem hervorbringen, und ſo der Verſtand auch Alles aus Allem erkennen." **)

e. Die Einheit der Entgegengeſetzten wird näher erörtert: „Die Verſchiedenheit der Schatten iſt kein wahrer Widerſtreit. In demſelben Begriffe werden" die Entgegengeſetzten, „das Schöne und Häßliche, das Schickliche und Unſchickliche, das Vollkommene und Unvollkommene, das Gute und Böſe erkannt. Unvollkommenes, Böſes, Häßliches beruhen nicht auf beſonderen eigenen Ideen; ſie werden in einem anderen Begriffe erkannt, nicht einem eigenthümlichen, der nichts iſt. Denn das Eigenthümliche iſt das nonens in ente, defectus in effecto." ***) — „Der erſte Verſtand iſt das Urlicht; er ſtrömt ſein Licht aus dem Innerſten zu dem Aeußerſten, und zieht es vom Aeußerſten wieder an ſich. Jedes Weſen kann nach ſeiner Fähigkeit etwas von dieſem Lichte auffaſſen." †)

f. „Dieß reine Licht der Dinge iſt nun ihre Erkennbarkeit, die vom erſten Verſtande ausgeht, und nach ihm gerichtet iſt,

*) *S. Band I, S.* 336.

**) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos. B. II, Abth.* 2, *S.* 724 — 726; *Jordanus Brunus: De Umbris idearum, Intentio V — IX, p.* 302 — 305.

***) *Buhle, a. a. O. S.* 727; *Jordanus Brunus, l. l. Intentio XXI, p.* 310.

†) *Buhle, a. a. O. S.* 731; *Jordanus Brunus, l. l. De triginta idearum conceptibus: Conceptus X, p.* 319.

und was die Erkennbarkeit begleitet;" *) das nonens wird nicht erkannt. „Das Wirkliche an den Dingen iſt" eben jenes Intelligible, „nicht das Sinnliche," Empfundene, „oder das Individuelle;" was ſonſt wirklich genannt wird, Sinnliches, iſt das Nichtſeyn. „Was unter der Sonne geſchieht, was die Region der Materie bewohnt, fällt unter den Begriff der Eitelkeit" (Endlichkeit). „Von den Ideen ſuche das Feſte der Vorſtellungen, wenn Du verſtändig biſt." **) — „Was hier Kontraſt und Verſchiedenheit iſt, iſt im Urverſtande Harmonie und Einheit. Verſuche es alſo (tenta igitur), ob Du die empfangenen Bilder identificiren, übereinſtimmend machen und einen könneſt: ſo wirſt Du Deinen Geiſt nicht ermüden, Dein Denken nicht trüben, und das Gedächtniß nicht verwirren." ***)

Die Unterſchiede, die hier ſo gegeben ſind, ſind keine; Alles iſt Harmonie. Dieß zu entwickeln hat er alſo verſucht, und die Beſtimmungen, als natürliche in dieſem, entſprechen dann denen, die im ſubjektiven Verſtande erſcheinen. „Durch die Idee, welche im Verſtande iſt, wird etwas beſſer begriffen, als durch die Form des Naturdings an ſich ſelbſt, weil die letztere materieller iſt: aber am höchſten durch die Idee vom Gegenſtande, wie ſie im göttlichen Verſtand iſt." †) Und Bruno's Kunſt beſteht nun darin, das allgemeine Schema der Form zu beſtimmen, welches Alles unter ſich begreift, und zu zeigen, wie ſeine Momente ſich in den verſchiedenen Sphären des Daſeyns ausdrücken. Ein Hauptbemühen des Bruno war, das All und Eine nach der

*) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos. B. II, Abth. 2, S. 731; Jordani Bruni De Umbris idearum: De triginta idearum conceptibus, Conceptus X, p. 319.*

**) *Buhle, a. a. O. S. 730—731; Jordanus Brunus, l. l. Conceptus VII, p. 318.*

***) *Buhle, a. a. O. S. 732; Jordanus Brunus, l. l. Conceptus XIII, p. 320.*

†) *Buhle, a. a. O. S. 733—734; Jordanus Brunus, l. l. Conceptus XXVI, p. 323—324.*

lulliſchen Kunſt als ein Syſtem von Klaſſen geordneter Beſtimmungen darzuſtellen.

Da giebt er nun an die drei Sphären: „α) die Urform (ὑπερουσία), Urheber aller Formen; β) die phyſiſche Welt, welche die Spuren der Idee der Oberfläche der Materie aufdrückt, und das Urbild in zahlloſen entgegenſtehenden Spiegeln vervielfältigt; γ) die Form der vernünftigen Welt, welche die Schatten der Ideen für die Sinne numeriſch individualiſirt" (in das Eins bringt), „und für den Verſtand zu allgemeinen Begriffen erhebt. Die Momente der Urform ſelbſt (ὑπερουσία) heißen Seyn, Güte" (Natur, Leben) „und Einheit;" dieß haben wir ungefähr geſehen bei Proklus. „In der metaphyſiſchen Welt iſt ſie Ding, Gutes, Princip der Mehrheit (ante multa); in der phyſiſchen Welt offenbart ſie ſich in Dingen, Gütern, Individuen; in der vernünftigen Welt" (Erkennen) „entſpringt ſie aus Dingen, Gütern und Individuen." *) Die Einheit iſt das Zurückführende, und er hat dann die natürliche und metaphyſiſche Welt; und er ſucht das Syſtem dieſer Beſtimmungen aufzuſtellen, und zu zeigen, wie dieß auf natürliche Weiſe erſcheint, was auf andere Weiſe als Gedachtes iſt.

Indem nun Bruno dieſen Zuſammenhang näher zu faſſen ſuchte, „betrachtet er das Denken als eine" ſubjektive „Kunſt der Seele" (Thätigkeit), „im Inneren" (nach ſeiner Vorſtellung) „gleichſam durch innere Schrift darzuſtellen, was die Natur äußerlich gleichſam durch äußere Schrift darſtellt; und" das Denken iſt Fähigkeit, „ſowohl dieſe äußere Schrift der Natur in ſich aufzunehmen, als die innere Schrift in der äußeren abzubilden und zu verwirklichen. Dieſe Kunſt des inneren Denkens und äußeren Organiſirens nach demſelben und umgekehrt, wie ſie die menſchliche Seele hat, ſetzt Bruno

*) *Buhle: Geſch. d. neueren Philoſ. B. II, Abth. 2, S.* 745; *Jordani Bruni Explicatio triginta sigillorum: Sigillus Sigillorum, P. II,* §. 11.

in die innigſte Verbindung mit der Kunſt der Natur des Univerſums," mit der Wirkſamkeit „des" abſoluten „Welt-Princips überhaupt, wodurch Alles geformt und gebildet wird;" es iſt eine Form, die ſich entwickelt. „Es iſt daſſelbe Welt-Princip, das in den Metallen, Pflanzen, Thieren bildet, und das in dem Menſchen denkt und außer ſich organiſirt, nur daß es ſich in ſeinen Wirkungen auf eine unendlich verſchiedene Weiſe äußert," *) — in der ganzen Welt ausdrückt. Im Inneren und Aeußeren iſt mithin eine und dieſelbe Entwickelung eines und deſſelben Principes.

Dieſe „verſchiedenen Schriftarten der Seele, durch welche ſich auch das organiſirende Welt-Princip offenbart," hat Bruno ſyſtematiſiren wollen. Dieſe Schriftarten ſind es, die er zu beſtimmen ſucht. Dieſe verſchiedenen Schriftarten darzuſtellen, darauf geht Bruno's andere Thätigkeit, ſeine Ars lulliana; und er „nimmt" darin „zwölf" Grundſchriftarten, Gattungen der Naturformen „an," von denen er ausgeht: „„Species, Formae, Simulacra, Imagines, Spectra, Exemplaria, Indicia, Signa, Notae, Characteres et Sigilli. Einige Schriftarten beziehen ſich auf den äußeren Sinn, wie die äußeren Formen, Bilder und Ideale (extrinseca forma, imago, exemplar), welche die Malerei und andere bildende Künſte, indem ſie die Mutter Natur nachahmen, darſtellen. Einige beziehen ſich auf den inneren Sinn, wo ſie in Anſehung des Maaßes, der Dauer, der Zahl vergrößert in der Zeit ausgedehnt und vervielfältigt werden; dergleichen ſind die Erzeugniſſe der Phantaſie. Einige beziehen ſich auf einen gemeinſchaftlichen Punkt der Gleichheit mehrerer Dinge; einige weichen von der objektiven Beſchaffenheit der Dinge ſo ab, daß ſie ganz erträumt ſind. Einige endlich ſcheinen der Kunſt eigenthümlich zu ſeyn, wie die signa, notae,

*) Buhle: Geſch. d. neueren Philoſ. Band II, Abth. 2, S. 734; *cf. Jordan. Brun. De Umbris idearum: Ars Memoriae, I—XI, p.* 326—330.

characteres et sigilli; — durch welche die Kunſt ſo viel vermag, daß ſie unabhängig von der Natur, über die Natur hinaus, und, wenn es die Sache mit ſich bringt, ſogar gegen die Natur handeln zu können ſcheint.““ *)

So weit geht im Ganzen Alles gut; es iſt die Ausführung deſſelben Schema's in allen Polen. Alle Hochachtung verdient dieſer Verſuch, das logiſche Syſtem des inneren Künſtlers, des producirenden Gedankens, ſo darzuſtellen, daß ihm die Geſtaltungen der äußeren Natur entſprechen. Die Beſtimmungen des Denkens werden aber zugleich (bei der ſonſt großen Weiſe des Bruno) dennoch hier oberflächlich, zu todten Typen, wie in neueren Zeiten die Schemata der Natur=Philoſophie; an jeder Sphäre ſelbſt abſolut betrachtet, an ihr als ſolcher, wurde jene Dreiheit entwickelt. — Dann eben dieß Nähere oder die beſtimmteren Momente ſind von Bruno nur zuſammengeleſen; es geht in Verwirrung über, durch Figuren und Klaſſifikationen ſucht er ſie darzuſtellen. Zwölf Formen ſind zum Grunde gelegt, weder jede abgeleitet — und in Ein Ganzes zuſammengeeint oder als ein Syſtem —, noch die fernere Vervielfältigung. Darüber hat er mehrere Schriften geſchrieben (De sigillis); das Erſcheinen der Dinge ſind Buchſtaben, Zeichen, die dann einem Denken entſprechen. Und in verſchiedenen Schriften ſcheint auch dieſe Darſtellung verſchieden. Die Idee iſt im Allgemeinen zu loben, gegen die ariſtoteliſche und ſcholaſtiſche Zerſtreuung, die jede Beſtimmtheit überhaupt nur fixirten. Aber er zählt die Gegenſätze, Momente des Schema's nur auf. Die Ausführung iſt Theils an die pythagoräiſchen Zahlen angeknüpft, ſo kunterbunt und willkürlich, — metaphoriſche, allegoriſche Zuſammenſtellungen und Paarungen, wo man ihm gar nicht folgen kann;

*) Buhle: Geſch. d. neueren Philoſ. Band II, Abth. 2, S. 734 —735; *Jordanus Brunus De Umbris idearum: Ars Memoriae*, *XII*, *p.* 330 — 331.

es läuft hier Alles, in dieſem Verſuche zu ordnen, auf's Unordentlichſte durcheinander.

Es iſt ein großer Anfang, die Einheit zu denken; und das Andere iſt dieſer Verſuch, das Univerſum in ſeiner Entwickelung, im Syſtem ſeiner Beſtimmungen aufzufaſſen, und zu zeigen, wie das Aeußerliche ein Zeichen iſt von Ideen. — Dieß ſind die beiden Seiten, die von Bruno aufzufaſſen waren.

4. Vanini.

Ich erwähne noch Julius Cäſar Vanini, als hierher gehörig; ſein eigentlicher Vorname war Lucilius. Er hat viele Aehnlichkeit mit Bruno: iſt ebenſo ein Märtyrer der Philoſophie geworden, wie Bruno: hatte auch das Schickſal, auf dem Scheiterhaufen verbrannt zu werden. Er iſt geboren 1586 zu Taurozano im Neapolitaniſchen. Er iſt überall herumgeſchweift, in Genf, Lyon, wo er ſich durch Flucht nach England vor der Inquiſition rettete. Nach zwei Jahren kehrte er nach Italien zurück. In Genua lehrte er die Natur-Philoſophie nach Averroes, vertrug ſich nicht, trieb ſich in mancherlei Abentheuern, Disputationen über Philoſophie und Theologie herum. Er wurde immer verdächtiger, flüchtete von Paris, wurde wegen Gottloſigkeit, nicht Ketzerei, vor Gericht gefordert. Franconus, ſein Ankläger, beſchwor, daß Vanini gottesläſterliche Dinge geredet. Vanini betheuerte zwar, der katholiſchen Kirche treu geblieben zu ſeyn, — ſeinen Glauben an die Dreieinigkeit; und als Antwort auf die Beſchuldigung des Atheismus, nahm er vor ſeinen Richtern einen Strohhalm vom Boden auf: und ſagte, daß ſchon dieſer Halm ihn vom Daſeyn Gottes überzeugen würde. Aber es half nichts; er wurde 1619 zu Toulouſe in Frankreich zum Scheiterhaufen verurtheilt, vor Vollziehung des Urtheils ihm aber erſt durch den Henker die Zunge ausgeriſſen. Indeſſen iſt ſein Proceß nicht klar; er iſt mehr aus perſönlicher Feind-

ſchaft, aus Verfolgungswuth der Geiſtlichen in Toulouſe hervorgegangen. *)

Er war vorzüglich durch Cardanus' Originalität erregt worden. **In ihm ſehen wir eine Wendung des Vernünftigen, des Philoſophirens gegen die Theologie,** während die ſcholaſtiſche Philoſophie der Theologie gemäß war, und dieſe dadurch beſtätigt werden ſollte. Die katholiſche Kirche hat ſich von der Wiſſenſchaft losgeſagt, ſich ihr feindlich gegenüber geſtellt. In der katholiſchen Kirche hat ſich die Kunſt aufgethan, aber das freie Denken hat ſich davon geſchieden. In Bruno und Vanini hat ſie ſich dagegen gerächt; und das freie Denken iſt inſofern von der katholiſchen Kirche geſchieden, und iſt ihr fremd geblieben.

Sein Philoſophiren geht nicht weit; er bewundert die Lebendigkeit der Natur. Tief philoſophiſch waren Vanini's Raiſonnements eben nicht, ſondern mehr leicht durch Einfälle. Er wählte immer Form des Dialogs; und es wird nicht ſichtbar, welche Behauptung die ſeinige iſt. Er ſchrieb Kommentarien zu phyſiſchen Schriften des Ariſtoteles. Wir haben von Vanini noch zwei Werke, die ſehr ſelten ſind. Das eine Buch heißt: Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos. Auctore Julio Caesare Vanino, Lugd. 1615; — eine Widerlegung der Atheiſten, Epikureer u. ſ. f., worin er ihre Philoſophien, ihre Gründe mit vieler Beredſamkeit vorträgt: die Art aber, wie er ſie widerlegt, fällt ſchwach genug aus. Das zweite Werk heißt: „Von den wunderbaren Geheimniſſen der Königin und Göttin der Sterblichen, der Natur“ (Ejusdem: De admirandis Naturae, reginae Deaeque mortalium arcanis libr. IV, Lutetiae 1616); — cum ap-

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p.* 671—677; *Buhle: Gesch. d. neueren Phil. B. II, Abth.* 2, *S.* 866—869.

probatione der Sorbonne gedruckt, die anfangs nichts darin angetroffen, quod religioni catholicae apostolicae et romanae repugnaret aut contrarium esset. Und es ſind Unterſuchungen in dialogiſcher Form, doch ohne daß beſtimmt angegeben iſt, in welcher Perſon Vanini ſeine Meinungen darlegt; es iſt die Form von wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen über einzelne phyſikaliſche und naturhiſtoriſche Materien. Er entſcheidet im Dialog nicht. Man findet Verſicherungen: Er würde dieſe oder jene Lehre glauben, wenn er nicht im Chriſtenthume unterrichtet wäre. Die Tendenz war Naturalismus, zu zeigen, daß die Natur die Gottheit ſey, daß alle Dinge mechaniſch entſtänden, und das ganze Univerſum in ſeinem Zuſammenhange nur aus mechaniſchen, wirkenden, nicht aus Endurſachen zu erklären; aber es iſt dieß ſo gehalten, daß der Verfaſſer ſich nicht entſcheidet. *)

So tritt Gegenſatz von Glauben und Vernunft ein. Dieſes war ſchon früher bei Pomponatius, einem Ariſtoteliker, der Fall. Er bewies, daß aus dem Ariſtoteles Begriff der Sterblichkeit der Seele abzuleiten wäre: Ariſtoteles ſetzte vegetative und animaliſche Seele als eins. Die Vernunft iſt ſo nicht fähig, Unſterblichkeit der Seele zu begründen; er glaube nur daran, weil das Chriſtenthum ſie offenbare. Er wurde vor die Inquiſition gefordert, Kardinäle beſchützten ihn aber; und ſo wurde keine Notiz davon genommen. **) — Vanini und Andere ſetzten die Vernunft wieder in Gegenſatz mit dem Glauben, — der Kirche und der Lehre der Kirche. Sie bewieſen zwar dieſe oder jene Dogmata, die dem chriſtlichen Glauben gerade widerſprechen, durch die Vernunft: erklärten aber dabei, wie unter den Reformirten Bayle nachher immer, daß ſie ihre Ueberzeugung der

---

*) Buhle: Lehrbuch d. Geſch. d. Phil. Th. VI, Abth. 1, S. 410 — 415; *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p.* 677 — 680; *Buhle: Gesch. d. neueren Phil. B. II, Abth.* 2, *S.* 870 — 878.

**) *S. Oben, S.* 215; *Brucker. l. l. P.* 1, *p.* 164.

Kirche unterwerfen, — der Chriſt müſſe ſich unterwerfen, und er unterwerfe ſich dem Glauben. Oder ſie brachten alle Gründe und Einfälle gegen die theologiſchen Dogmen vor, als unauflöslich für die Vernunft: aber unterwarfen dieß ebenfalls, das, was die Vernunft nicht widerlegen könne, dem Glauben der Kirche. So macht er Einwürfe gegen die Verſöhnung, bringt Gründe, Raiſonnement an dafür, daß die Natur Gott ſey. Weil man aber überzeugt war, daß die Vernunft den chriſtlichen Dogmen nicht entgegen ſeyn könne, und weil man an der Ehrlichkeit einer ſolchen Unterwerfung zweifelte, das aufzugeben, wovon man ſich durch die Vernunft überzeugt hat: mußte Galilei, weil er das Syſtem des Kopernikus vertheidigt, auf den Knien abbitten, und Vanini wurde verbrannt. Beide hatten ſo vergebens auch die dialogiſche Form für ihre Schriften gewählt.

Allerdings bewies Vanini durch die eine Perſon in den Dialogen ſelbſt „aus dem Text der Bibel, daß der Teufel mächtiger iſt als Gott,“ daß Gott nicht die Welt regiere. Es ſind dieß ſolche Gründe z. B.: „Gegen den Willen Gottes haben Adam und Eva geſündigt, und ſo das ganze Menſchengeſchlecht zur Sünde gebracht (reluctante Deo Adamum et Evam totumque genus humanum ad interitum duxit); auch Chriſtus ſey durch die Macht der Finſterniß gekreuzigt (morte turpissima damnatus).“ Ueberdieß „wolle ja Gott, daß alle Menſchen ſelig würden. Aber der Katholiken ſeyen ſehr wenige gegen die übrige Welt, die Juden ſeyen oft abgefallen; die katholiſche Religion erſtrecke ſich nur auf Spanien, Frankreich, Italien, Polen und einen Theil von Deutſchland. Wenn man hiervon auch noch die Atheiſten, Blasphemiſten, Ketzer, Hurer, Ehebrecher u. ſ. f. abziehe: ſo würden noch weniger übrig bleiben.“ *) Mithin ſey der Teufel mächtiger als Gott. Dieß ſeyen Gründe des Verſtandes, der Vernunft, ſie ſeyen nicht zu

*) *Lucilius Vanini: De naturae arcanis, p. 420.*

widerlegen: aber man unterwerfe ſich dem Glauben, und dieß thue er. Merkwürdig iſt, daß man ihm dieß nicht geglaubt hat. Man glaubte dem Vanini nicht, daß es mit dem, was er Vernünftiges vorgebracht, — obgleich er es widerlegt (aber ſchwach, ſubjektiv: es können ſchlechte Gründe überzeugend ſeyn; oder bei objektiven behält jenes ſein Recht) und ſich dem Glauben zu unterwerfen bezeugte, — ihm doch nicht Ernſt ſey. Es liegt dabei zum Grunde, daß, wenn der Verſtand ſo etwas eingeſehen hat, was die Vernunft nicht widerlegen kann, ein ſolcher Menſch nicht anders als dieſen Beſtimmungen anhängen kann, ein Entgegengeſetztes nicht glauben kann; man glaubt nicht, daß der Glauben in ihm ſtärker ſey als dieſe Einſicht.

Die Kirche verfiel in den ſonderbaren Gegenſatz, daß ſie Vanini darum verdammte, weil er ihre Lehren nicht der Vernunft gemäß gefunden, aber ihnen doch ſich unterwarf: daß ſie alſo es zu fordern ſchien und mit Scheiterhaufen bekräftigte, nicht daß ihre Lehren über die Vernunft erhaben, ſondern ihr gemäß ſeyen. Dieſe Reizbarkeit der Kirche iſt inkonſequent; früher war zugegeben, daß die Vernunft das Geoffenbarte nicht erfaßte, und die Einwendungen derſelben aus ihr ſelbſt zu widerlegen, aufzulöſen, gleichgültig ſey. Die Kirche kam in Widerſpruch. Sie ließ nicht zu, daß dieſer Widerſpruch des Glaubens und der Vernunft als Ernſt genommen werde, ſondern Vanini wurde als Ketzer verbrannt; darin liegt implicite, daß die Lehre der Kirche der Vernunft nicht widerſtreiten könne, indem man doch die Vernunft der Kirche unterwerfen ſolle. — Dieſe Wendung iſt auch bei Bayle im kritiſchen Dictionnaire herrſchend. Er berührt viel philoſophiſche Vorſtellungen, z. B. im Artikel der Manichäer. Er ſagt, ſie behaupten, es ſeyen zwei Principe u. ſ. w. Bayle ſagt, ſolche Behauptungen können nicht widerlegt werden, man müſſe ſie aber der Kirche unterwerfen. Unter dieſer Wendung brachte man alles Mögliche gegen die Kirche vor.

Es entzündet ſich hier der Streit zwiſchen ſogenannter Offenbarung und Vernunft, in welchem jene dieſer gegenübergeſetzt, dieſe für ſich auftritt, und jene von dieſer geſchieden, da vorher Beides eins, oder das Licht des Menſchen das Licht Gottes, der Menſch nicht ein eigenes Licht hatte, ſondern ſein Licht als das Göttliche galt. — Die Scholaſtiker hatten gar kein eigenes Wiſſen von eigenem Inhalt, ſondern den Inhalt der Religion; der Philoſophie blieb das rein Formelle. Aber jetzt kam ſie zu eigenem Inhalte, der dem Inhalte der Religion entgegen war; oder die Vernunft fühlte wenigſtens, eigenen Inhalt zu haben, oder die Form der Vernünftigkeit jenem unmittelbaren Inhalte entgegenzuſtellen.

Dieſer Gegenſatz hat ſpäter einen anderen Sinn erhalten, als heutiges Tags; der ältere Sinn iſt dieſer, daß der Glaube die Lehre des Chriſtenthums iſt, die als Wahrheit gegeben iſt, und bei der der Menſch als Wahrheit zu bleiben habe. Das iſt ſo hier Glaube an dieſen Inhalt, woran noch ſonſtige Vorſtellungen geknüpft worden ſind. Die Ueberzeugung durch Verſtand, Vernunft iſt *dem* entgegen. Jetzt iſt dieſer Glaube innerhalb des denkenden Bewußtſeyns ſelbſt verlegt: der Glaube iſt Verhalten des Selbſtbewußtſeyns ſelbſt zu den Thatſachen, die es in ſich ſelbſt findet, nicht zum objektiven Inhalt der Lehre. — Was den älteren Gegenſatz betrifft, ſo iſt der Glaube, das objektive Credo der Inhalt. Dieſer hat zwei Theile; man muß unterſcheiden. Der Eine Theil iſt die Lehre der Kirche als Dogma, die Lehre von der Natur Gottes, daß er dreieinig iſt; dazu gehört Erſcheinung Gottes in der Welt, im Fleiſch, Verhältniß des Menſchen zu dieſer göttlichen Natur, ſeine Seligkeit, Göttlichkeit. Das iſt der Theil der ewigen Wahrheiten, der von abſolutem Intereſſe für die Menſchen; dieſer Theil iſt ſeinem Inhalte nach weſentlich ſpekulativ, er kann nur Gegenſtand für den ſpekulativen Begriff ſeyn. Der andere Theil, an den auch Glauben gefordert wird, bezieht ſich auf äußerliche Vorſtellungen; dazu gehört der ganze Umfang des Geſchichtlichen, ſo die

Geſchichten im alten Teſtamente, ebenſo im neuen, Geſchichten in der Kirche u. ſ. w. Es wird etwa Glauben an alle dieſe Endlichkeit gefordert. Wenn Einer z. B. nicht an Geſpenſter glaubte, wurde er für Freigeiſt, Atheiſt gehalten: ebenſo wenn man nicht glaubte, Adam habe im Paradieſe vom Apfelbaum gegeſſen. Beide Theile werden auf Eine Stufe geſtellt. — Das gehört zum Verderben der Kirche und des Glaubens, daß für Beide Glauben gefordert wird. An die äußerlichen Vorſtellungen haben ſich die vornehmlich gewendet, welche als Bekämpfer des Chriſtenthums und als Atheiſten (bis auf Voltaire herunter) verſchrieen worden ſind. — Wenn ſolche äußerlichen Vorſtellungen feſtgehalten werden, ſo kann es nicht anders ſeyn, als daß Widerſprüche aufgezeigt werden.

5. Petrus Ramus.

Thomas Campanella und Andere waren Ariſtoteliker. — Pierre de la Ramée war ausgezeichnet, lebte in Paris: geboren 1515 zu Vermandois, wo ſein Vater als ein Tagelöhner lebte. Er begab ſich früh nach Paris, um ſeine Lernbegierde zu befriedigen, mußte es ein Paar Mal wieder verlaſſen aus Mangel an Unterhalt: dann wurde er Famulus im Collège de Navarre. Hier erhielt er Gelegenheit, ſeine Kenntniſſe zu erweitern, beſchäftigte ſich mit ariſtoteliſcher Philoſophie und Mathematik, und erwarb ſich eine außerordentliche oratoriſche und dialektiſche Fertigkeit. Er trat öffentlich mit einer Theſis auf, die viel Aufſehen machte: „Alles, was Ariſtoteles gelehrt habe, ſey nicht wahr,“ — bei einer Disputation zur Erlangung der Magiſterwürde; die Disputation fiel zu ſeiner Ehre aus. *)

Er wurde Magiſter, griff jetzt die ariſtoteliſche Logik und Dialektik bitter und heftig an. Die Regierung nahm Notiz davon. Er wurde beſchuldigt, daß er durch ſeine antiariſtoteliſchen Meinungen die Fundamente der Religion und

*) *Buhle; Geschichte d. neueren Philos., Band II, Abth. 2, S. 670 — 672; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 548 — 550.*

Wiſſenſchaft untergrabe; dieſe Beſchuldigung wurde als ein Kriminal-Fall von Ramus' Feinden vor das Parlament von Paris gebracht. Da dieſes aber Miene machte, rechtlich zu verfahren, und dem Ramus günſtig ſchien: ſo wurde ihm das Erkenntniß wieder entzogen, und die Sache vor das Konſeil des Königs gebracht. Dieſes entſchied, Ramus ſollte mit Goveanus, ſeinem Gegner, vor einer eigenen Kommiſſion von fünf Richtern (zwei ſollte Goveanus, zwei Ramus, und der König den Präſidenten wählen) disputiren, und dieſe ein Gutachten an den König ſtellen. Die Aufmerkſamkeit des Publikum's war höchſt geſpannt. (Es nahm überhaupt ſehr lebhaftes Intereſſe an dergleichen Streitigkeiten. Ueberhaupt hat es eine Menge Streitigkeiten dieſer Art über dergleichen Schulfragen gegeben. Z. B. die königlichen Profeſſoren — **professores regii** — an einem Collège hatten mit den Theologen der Sorbonne einen Streit, ob man *quidam, quisquis*, **quoniam**, oder **kidam** ausſprechen ſolle: dafür war ein Proceß vor dem Parlament. Die Doktoren hatten einem Geiſtlichen, der *quisquis* ausſprach, ſeine Pfründe genommen; und darüber entſtand der Proceß. Auch ein anderer hartnäckiger und hitziger Streit kam an die Obrigkeit, ob ego amat ebenſo richtig ſey, als ego amo, und mußte von der Obrigkeit unterdrückt werden.) Der Streit war höchſt pedantiſch. Am erſten Tage behauptete Ramus: Die ariſtoteliſche Logik (Dialektik) ſey unvollkommen, mangelhaft, weil das Organon nicht mit einer Definition anfange. Die Kommiſſion entſchied: Ein Disput, eine Diſſertation bedürfe zwar einer Definition, bei Dialektik ſey es aber nicht nöthig. Am zweiten Tage warf Ramus der ariſtoteliſchen Logik den Mangel der Eintheilung vor; dieſe ſey nöthig. Die Majorität der Richter wollte die bisherige Unterſuchung annulliren und auf andere Weiſe zu Werke gehen, weil ſie in Verlegenheit hierüber war; die Majorität war 3, der Kommiſſar des Königs und die Zwei des Gegners Goveanus. Ramus proteſtirte, appellirte an den König. Der König wies ihn ab, entſchied, der Ausſpruch der

Richter ſollte als in letzter Inſtanz gelten. Sie ſprachen gegen Ramus, er wurde verurtheilt; die zwei Anderen nahmen keinen Antheil, ſondern zogen ſich zurück. Das Urtheil wurde öffentlich in allen Straßen von Paris angeſchlagen, und an alle Akademien durch ganz Europa verſchickt. Theaterſtücke wurden auf Ramus mit großem Beifall der Ariſtoteliker aufgeführt *).

Zuletzt kam er doch noch zu einem öffentlichen Lehramt, wurde Profeſſor in Paris: mußte es aber, da er Hugenotte wurde, bei den innerlichen Unruhen mehrmals verlaſſen; einmal reiſte er auch in Deutſchland herum. Endlich in der Bartholomäus-Nacht fiel auch Ramus 1572, durch die Hand ſeiner Feinde ermordet; einer ſeiner Kollegen und wüthendſten Feinde, Karpentarius, hatte Banditen dafür beſtellt, von denen er ſchrecklich mißhandelt aus dem oberen Fenſter geſtürzt wurde. **). — Er erweckte ein lebhaftes Intereſſe durch ſeine Angriffe insbeſondere auf die bisherige ariſtoteliſche Dialektik, und trug zur Vereinfachung des Formalismus der dialektiſchen Regeln ſehr viel bei; und iſt beſonders dadurch bekannt, daß er die ſcholaſtiſche Logik auf's Aeußerſte verfolgt, und im Gegenſatze die ramiſche Logik aufgeſtellt hat; — ein Gegenſatz, der ſo weit durchgedrungen iſt, daß ſelbſt in Deutſchland's Literatur-Geſchichte die Partheien der Ramiſten, Antiramiſten und Semiramiſten genannt werden. Er war beſonders im Disputiren berühmt.

Noch viele andere merkwürdige Männer fallen in dieſe Zeit, die auch in der Geſchichte der Philoſophie aufgeführt zu werden pflegen, als Michael de Montaigne, Charron, Machiavell u. ſ. f. Dergleichen Männer werden genannt; aber ſie gehören nicht eigentlich der Philoſophie, ſondern der allgemeinen Bildung an. Inſofern wird ihr Bemühen, ihre Schriften, dann der Philoſophie beigezählt, als ſolche Männer aus ſich ſelbſt, aus ihrem Bewußtſeyn, ihrer Erfahrung, Beobachtung, ihrem Leben ge-

*) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos., B. II, Abth.* 2, *S.* 672 — 676; *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P.* 2, *p.* 550 — 557.

**) *Buhle, a. a. O. S.* 676 — 680; *Brucker. l. l. p.* 558 — 562.

ſchöpft haben. Ein ſolches Raiſonnement, Erkennen iſt dem bisherigen ſcholaſtiſchen Erkennen grade entgegengeſetzt. Es finden ſich bei ihnen gute, feine, geiſtreiche Gedanken über ſich, über das menſchliche Leben, die geſellſchaftlichen Verhältniſſe, über das Rechte, Gute; es iſt eine Lebens-Philoſophie aus dem Kreiſe der menſchlichen Erfahrung, wie es in der Welt, im Herzen, im Geiſte des Menſchen zugeht. Solche Erfahrungen haben ſie aufgefaßt und mitgetheilt; ſie ſind ſo Theils unterhaltend, Theils lehrreich: und ſie ſind dem Principe nach, woraus ſie geſchöpft haben, ganz abgewichen von den Quellen und Methoden der bisherigen Weiſe des Erkennens. Aber indem ſie nicht die höchſte Frage, die die Philoſophie intereſſirt, zum Gegenſtand ihrer Unterſuchungen machen, und nicht aus dem Gedanken raiſonniren: ſo gehören ſie nicht eigentlich der Geſchichte der Philoſophie an. Sie haben dazu beigetragen, daß der Menſch an dem Seinigen, ſeiner Erfahrung, ſeinem Bewußtſeyn u. ſ. f. ein größeres Intereſſe gewonnen hat, daß er ein Zutrauen zu ſich erhalten hat, daß es ihm werth iſt und gilt; und dieß iſt ihr Hauptverdienſt.

Hier iſt nun aber ein Uebergang zu erwähnen, der uns angeht des allgemeinen Princips wegen, das darin höher erkannt und in ſeiner Berechtigung erkannt iſt.

C. Die Reformation.

Die Haupt-Revolution iſt in der lutheriſchen Reformation eingetreten, als aus der unendlichen Entzweiung und der gräulichen Zucht, worin der hartnäckige germaniſche Charakter geſtanden hatte und welche er hatte durchgehen müſſen, der Geiſt zum Bewußtſeyn der Verſöhnung ſeiner ſelbſt kam, und zwar in dieſer Geſtalt, daß ſie im Geiſte vollbracht werden müſſe. Aus dem Jenſeitigen wurde ſo der Menſch zur Präſenz des Geiſtes gerufen; und die Erde und ihre Körper, menſchliche Tugenden und Sittlichkeit, das eigene Herz und das eigene Gewiſſen fingen an, ihm Etwas zu gelten. Galt ſo in der Kirche

die Ehe auch gar nicht als etwas Unſittliches, ſo galten doch Entſagung und Eheloſigkeit höher, während jetzt die Ehe als ein Göttliches erſchien. Armuth galt für höher als Beſitz, und von Almoſen leben für höher als von ſeiner Hände Arbeit ſich redlich zu nähren; jetzt aber wird gewußt, daß nicht Armuth als Zweck das Sittlichere iſt, ſondern von ſeiner Arbeit leben, und deſſen, was man vor ſich bringt, froh zu werden. Gehorſam, blinder, die menſchliche Freiheit unterdrückender Gehorſam war das Dritte, dagegen jetzt neben Ehe und Beſitz auch die Freiheit als göttlich gewußt wurde.

Ebenſo kehrte der Menſch in ſich zurück von der Seite der Erkenntniß, zurück aus dem Jenſeits der Autorität; und die Vernunft wurde als das an und für ſich Allgemeine, und darin als das Göttliche erkannt. Erkannt wurde jetzt, daß das Religiöſe im Geiſt des Menſchen ſeine Stelle haben muß, und in ſeinem Geiſte der ganze Proceß der Heilsordnung durchgemacht werden muß: daß ſeine Heiligung ſeine eigene Sache iſt, und er dadurch in Verhältniß tritt zu ſeinem Gewiſſen und unmittelbar zu Gott, ohne jene Vermittelung der Prieſter, die die eigentliche Heilsordnung in ihren Händen haben. Zwar iſt auch noch eine Vermittelung durch Lehre, Einſicht, Beobachtung ſeiner ſelbſt und ſeiner Handlungen; aber das iſt eine Vermittelung ohne Scheidewand, während dort eine eherne, eiſerne Scheidewand die Laien von der Kirche trennte. Der Geiſt Gottes iſt es alſo, der im Herzen des Menſchen wohnen, und dieß in ihm wirken muß.

Obgleich nun ſchon Wiklef, Huß, Arnold von Breſcia aus der ſcholaſtiſchen Philoſophie zum ähnlichen Ziele hervorgegangen waren: ſo haben ſie doch nicht den Charakter gehabt, einfach angeſprochen, und ohne gelehrte ſcholaſtiſche Ueberzeugung, nur den Geiſt und das Gemüth nöthig gehabt zu haben. Erſt mit Luther begann die Freiheit des Geiſtes, im Kerne: und hatte dieſe Form, ſich im Kerne zu halten. Die Explikation dieſer Freiheit und das ſich denkende Erfaſſen derſelben iſt ein Folgen=

des geweſen, wie ja einſt die Ausbildung der chriſtlichen Lehre in der Kirche ſelbſt erſt ſpäter erfolgt iſt.

Bruno und Vanini fallen in die Zeit der Reformation; ſie iſt in dieſer Zeit eingetreten. Es iſt ſchon früher der Beginn dieſes Princips bemerklich gemacht worden, — des ſubjektiven Princips des eigenen Denkens des Menſchen, des eigenen Wiſſens, ſeiner Thätigkeit, ſeines Rechts, Beſitzes, ſeines Zutrauens zu ſich: ſo daß ſich der Menſch in ſeiner Thätigkeit, Vernunft, Phantaſie u. ſ. f., in ſeinen Produkten befriedigt, — daß er eine Freude hat an ſeinen Werken, und ſeine Werke als etwas Erlaubtes und Berechtigtes betrachtet, worin er weſentlich ſeine Intereſſen ſetzen darf und ſoll. Es iſt der Beginn der Verſöhnung des Menſchen mit ſich ſelbſt, — die Göttlichkeit in ſeine Wirklichkeit eingeführt, die Wirklichkeit unterjocht; dieß iſt nur erſt Princip.

Dieß Gelten des Subjektiven hat nun jetzt einer höheren Bewährung und der höchſten Bewährung bedurft, um vollkommen legitimirt zu ſeyn, und ſogar zur abſoluten Pflicht zu werden; und um dieſe Bewährung erhalten zu können, hat es aufgefaßt werden müſſen in ſeiner reinſten Geſtalt. Die höchſte Bewährung des Princips iſt nun die religiöſe Bewährung: ſo daß dieß Princip der eigenen Geiſtigkeit, der eigenen Selbſtſtändigkeit erkannt wird in der Beziehung auf Gott und zu Gott; dann iſt es durch die Religion geheiligt. Die bloße Subjektivität, bloße Freiheit des Menſchen, daß er einen Willen hat, und damit dieß oder jenes treibt, berechtigt noch nicht; der barbariſche Wille, der ſich nur mit ſubjektiven Zwecken erfüllt, die nicht vor der Vernunft Beſtand haben, iſt nicht berechtigt. Aber wenn auch der Wille Zwecke hat und ſolche, die der Form der Vernünftigkeit angemeſſen ſind, wie das Recht, meine Freiheit, aber nicht als Freiheit dieſes beſonderen Subjekts, ſondern als Freiheit des Menſchen überhaupt, als geſetzliches Recht, als Recht, das dem Anderen ebenſo zukommt, — wenn auch der Selbſtwille die Form der Allgemeinheit erhält: ſo liegt doch darin nur

das Erlaubtſeyn; und es iſt ſchon viel, wenn es als erlaubt anerkannt wird und nicht als an und für ſich Sündiges. Kunſt, Induſtrie erhalten durch dieß Princip neue Thätigkeit, indem ſie nun auf gerechte Weiſe thätig ſind. So iſt aber dieß Princip zunächſt auf beſondere Sphären der Gegenſtände, ſeinem Inhalte nach, beſchränkt. Erſt wenn das Princip in Beziehung auf den an und für ſich ſeyenden Gegenſtand, d. h. in Beziehung auf Gott gewußt und erkannt iſt, und damit in ſeiner vollkommenen Reinheit aufgefaßt wird, frei von Trieben, endlichen Zwecken: ſo erhält es dadurch ſeine Bewährung, — ſo erhält die Gewißheit des Menſchen in ſich in Beziehung auf Gott ihr Gelten.

Dieß iſt nun das, was der lutheriſche Glauben iſt, daß der Menſch in Verhältniß zu Gott ſtehe, und darin er ſelbſt als Dieſer nur erſcheinen, nur Daſeyn haben müſſe: d. h. ſeine Frömmigkeit und die Hoffnung ſeiner Seligkeit und Alles dergleichen erfordere, daß ſein Herz, ſein Innerſtes dabei ſey. Seine Empfindung, ſein Glauben, ſchlechthin das Seinige iſt gefordert, — ſeine Subjektivität, die innerſte Gewißheit ſeiner ſelbſt; nur dieſe kann wahrhaft in Betracht kommen in Beziehung auf Gott. Der Menſch ſelbſt müſſe Buße, Reue an ihm ſelbſt in ſeinem Herzen thun, und ſein Herz müſſe erfüllt ſeyn vom heiligen Geiſt. So iſt hier das Princip der Subjektivität, der reinen Beziehung auf mich, die Freiheit, nicht nur anerkannt: ſondern es iſt ſchlechthin gefordert, daß es nur darauf ankomme im Kultus, in der Religion. Dieß iſt die höchſte Bewährung des Princips, daß daſſelbe nun vor Gott gelte, nur der Glaube des eigenen Herzens, die Ueberwindung des eigenen Herzens nöthig ſey; damit iſt denn dieß Princip der chriſtlichen Freiheit erſt aufgeſtellt, und zum Bewußtſeyn, zum wahrhaften Bewußtſeyn gebracht worden. Es iſt damit ein Ort in das Innerſte des Menſchen geſetzt worden, auf den es allein ankommt, in dem er nur bei ſich und bei Gott iſt; und bei Gott iſt er nur als er ſelbſt, im Gewiſſen ſoll er zu Hauſe ſeyn bei ſich. Dieß

Hausrecht ſoll nicht durch Andere geſtört werden können; es ſoll Niemand ſich anmaßen, darin zu gelten. Alle Aeußerlichkeit in Beziehung auf mich iſt verbannt, ebenſo die Aeußerlichkeit der Hoſtie: nur im Genuß und Glauben ſtehe ich in Beziehung zu Gott. Der Unterſchied von Laien und Prieſter iſt damit aufgehoben, es giebt keine Laien mehr; denn jeder iſt für ſich angewieſen, in Rückſicht auf ſich in der Religion zu wiſſen, was ſie iſt. Die Zurechnungsfähigkeit iſt nicht zu entfernen; die guten Werke, ohne Wirklichkeit des Geiſtes in ſich, ſind nicht mehr, wie das Herz in ſich, für ſich direkt ſich zu Gott verhält, ohne Vermittelung, ohne die Jungfrau und ohne die Heiligen.

Dieß iſt das große Princip, daß alle Aeußerlichkeit in dem Punkte des abſoluten Verhältniſſes zu Gott verſchwindet; mit dieſer Aeußerlichkeit, dieſem Entfremdetſeyn ſeiner ſelbſt iſt alle Knechtſchaft verſchwunden. Damit iſt verbunden, daß das Beten in fremder Sprache und das Treiben der Wiſſenſchaften in ſolcher abgeſchafft iſt. In der Sprache iſt der Menſch producirend: es iſt die erſte Aeußerlichkeit, die der Menſch ſich giebt durch die Sprache; es iſt die erſte, einfachſte Form der Produktion, des Daſeyns, zu der er kommt im Bewußtſeyn; was der Menſch ſich vorſtellt, ſtellt er ſich auch innerlich vor als geſprochen. Dieſe erſte Form iſt ein Gebrochenes, Fremdartiges, wenn der Menſch in einer fremden Sprache ſich ausdrücken, oder empfinden ſoll, was ſein höchſtes Intereſſe berührt. Dieſer Bruch mit dem erſten Heraustreten in das Bewußtſeyn iſt ſo aufgehoben; hier bei ſich ſelbſt in ſeinem Eigenthum zu ſeyn, in ſeiner Sprache zu ſprechen, zu denken, gehört ebenſo zur Form der Befreiung. Dieß iſt von unendlicher Wichtigkeit. Luther hätte nicht ſeine Reformation vollendet, ohne die Bibel in's Deutſche zu überſetzen; und nicht ohne dieſe Form, in eigener Sprache zu denken, hätte die ſubjektive Freiheit beſtehen können. Es iſt alſo jetzt das Princip der Subjektivität Moment der Religion ſelbſt geworden; und damit hat es ſeine abſolute Aner-

kennung erhalten, und iſt im Ganzen in der Form aufgefaßt, in der es nur Moment der Religion ſeyn kann. Gott im Geiſt zu verehren, dieß Wort iſt jetzt erfüllt; Geiſt iſt nur unter der Bedingung der freien Geiſtigkeit des Subjekts. Denn nur dieſe iſt es, die ſich zum Geiſt verhalten kann; ein Subjekt voller Unfreiheit verhält ſich nicht geiſtig, verehrt Gott nicht im Geiſte. Dieß iſt das Allgemeine des Princips.

Dieß Princip nun iſt zuerſt aufgefaßt innerhalb der Religion, dadurch hat es ſeine abſolute Berechtigung erhalten, iſt aber zunächſt nur in Beziehung auf religiöſe Gegenſtände geſetzt erſchienen; es iſt noch nicht ausgedehnt auf die weitere Entwickelung des ſubjektiven Princips ſelbſt. Doch iſt der Menſch zum Bewußtſeyn gekommen, an ſich verſöhnt zu ſeyn, und nur in ſeinem Fürſichſeyn ſich verſöhnen zu können. Inſofern hat der Menſch in ſeiner Wirklichkeit auch eine andere Geſtalt gewonnen; der ſonſt tüchtige, kräftige Menſch hat auch, inſofern er genießt, bei gutem Gewiſſen ſeyn können; das Leben für ſich genießen iſt nicht mehr als zu entſagen angeſehen worden, ſondern der mönchiſchen Entſagung iſt entſagt. Aber auf weiteren Inhalt hat ſich das Princip zunächſt noch nicht ausgedehnt.

Zweitens iſt aber der religiöſe Inhalt als konkret näher aufgefaßt, wie er für die Vorſtellung, das Gedächtniß iſt, — oder wie er geſchichtliche Geſtalt hat; und damit iſt in dieſe geiſtige Freiheit der Anfang und die Möglichkeit einer ungeiſtigen Weiſe gekommen. Es iſt alſo der alte Glauben der Kirche, das Credo belaſſen; dieſer Inhalt, ſo ſpekulativ er ſelbſt iſt, hat eine geſchichtliche Seite. In dieſer trockenen Form iſt er aufgenommen und belaſſen worden: ſo daß er in dieſer Form geglaubt werden ſoll, vom Subjekt als das Gewiſſe angeſehen, als das Wahre, als die höchſte Wahrheit betrachtet werden ſoll. Damit hängt zuſammen, daß denn das ſpekulative Erkennen, der dogmatiſche Inhalt auf ſpekulative Weiſe ausgebildet, ganz auf die Seite geſetzt worden iſt. Was das Bedürfniß war, iſt die Vergewiſſerung des Menſchen in ſeinem Inneren von ſeiner

Erlöſung, ſeiner Seligkeit, das Verhältniß des ſubjektiven Geiſtes zum Abſoluten, die Form der Subjektivität als Sehnſucht, Buße, Bekehrung. Dieß neue Princip iſt als das **Ueberwiegende geſtellt worden, ſo daß der Inhalt der Wahrheit ſchlechthin wichtig ſey; aber der Lehrbegriff über die Natur, den Proceß Gottes** iſt aufgefaßt in einer Geſtalt, wie ſie zunächſt für die Vorſtellung erſcheint. Es iſt verworfen worden nicht nur alle dieſe Endlichkeit, Aeußerlichkeit, Entweihung, Formalismus der ſcholaſtiſchen Philoſophie, und mit Recht; aber anderer Seits iſt auch die philoſophiſche Entwickelung der Kirchenlehren auf die Seite geſtellt worden, und eben in dieſem Zuſammenhange, daß das Subjekt ſich in ſich vertieſt hat, in ſein Herz. Dieß Vertieſen, ſeine Buße, Reue, ſeine Bekehrung, dieß Beſchäftigen des Subjekts mit ſich iſt das Moment geweſen, das zunächſt gegolten hat. In den Inhalt hat ſich das Subjekt nicht vertieſt, und auch die frühere Vertiefung des Geiſtes darin iſt auf die Seite geſtellt und verworfen worden. Noch bis auf dieſen Tag werden wir in der katholiſchen Kirche und ihrem Dogma die Anklänge und gleichſam die Erbſchaft von der Philoſophie der alexandriniſchen Schule finden; es iſt in ihr viel mehr Philoſophiſches, Spekulatives, als in dem proteſtantiſchen Lehrbegriff, Dogmatik, wenn überhaupt in dieſer noch ein Objektives iſt, und ſie nicht ganz leer gemacht iſt, in der dann der Inhalt mehr geſchichtlich, in der Form der Geſchichte gehalten iſt, wodurch die Lehre trocken wird. Die Verbindung der Philoſophie mit der Theologie des Mittelalters iſt in der katholiſchen Kirche, der Hauptſache nach, erhalten worden; im Proteſtantismus dagegen hat ſich das ſubjektiv religiöſe Princip von der Philoſophie getrennt, und erſt in ihr iſt es dann auf wahrhafte Weiſe wieder auferſtanden.

Es iſt alſo in dieſem Princip der religiöſe Inhalt der chriſtlichen Kirche überhaupt erhalten, ſo daß er ſeine Bewährung durch das Zeugniß des Geiſtes erhält, daß dieſer Inhalt inſo-

fern für mich gelten ſoll, als er in meinem Gewiſſen, meinem Herzen ſich geltend macht. Es iſt dieß der Sinn der Worte: „Wenn Ihr meine Gebote haltet, ſo werdet Ihr inne werden, daß meine Lehre die wahrhafte iſt.“ Das Kriterium der Wahrheit iſt, wie es ſich in meinem Herzen bewährt und ergiebt; daß ich richtig urtheile, erkenne, ob das, was ich für wahr halte, die Wahrheit ſey, muß ſich an meinem Herzen ergeben. Was ſie in meinem Geiſte iſt, das iſt ſie; und umgekehrt mein Geiſt iſt nur dann recht daran, wenn ſie darin iſt, wenn er in dieſer Weiſe in dieſem Inhalte iſt. Man kann nicht das Eine oder das Andere iſoliren. Der Inhalt hat ſo nicht die Bewährung an ihm ſelbſt, die er durch die philoſophiſche Theologie erhalten hat, durch das ſpekulative Denken, dadurch daß die ſpekulative Idee ſich in ihm ſelbſt geltend macht; er hat auch nicht die Bewährung, die einem Inhalte, ſofern er eine hiſtoriſche Außenſeite hat, hiſtoriſch gegeben wird: ſo daß geſchichtliche Zeugniſſe abgehört werden, und ſeine Richtigkeit danach beſtimmt wird. Die Lehre hat ſich zu bewähren durch den Zuſtand meines Herzens, durch die Buße, Bekehrung und Freudigkeit des Gemüths in Gott. Es wird in der Lehre bei'm äußerlichen Inhalt angefangen, und ſo iſt ſie nur äußerlich; aber ſo genommen ohne die Beziehung, wie ſich mein Geiſt, mein Herz in ſich verhält, hat ſie eigentlich keinen Sinn. Dieſer Anfang iſt nun, als chriſtliche Taufe und Erziehung im Chriſtenthum, eine Bearbeitung des Gemüths zugleich mit äußerlichem Bekanntwerden. Die Wahrheit des Evangelium's, der chriſtlichen Lehre exiſtirt nur im wahrhaften Verhalten zu derſelben; dieſes iſt weſentlich, ſo zu ſagen, ein Gebrauch des Inhalts, ihn erbaulich zu machen. Und dieß iſt eben das, was geſagt iſt, daß das Gemüth ſich in ſich ſelbſt rekonſtruirt, ſich in ſich heiligt, geheiligt werde; und dieſe Heiligung iſt es, für die der Inhalt ein wahrer iſt. Es iſt kein weiterer Gebrauch vom Inhalte zu machen, als daß das Gemüth erbaut, erweckt werde zur Zuverſicht, Freudigkeit, Buße, Bekehrung, zur Erweckung des Proceſſes des Gemüths in ſich

ſelbſt. — Ein anderes und unrichtiges Verhalten zu dem Inhalt iſt, denſelben äußerlich zu nehmen, z. B. nach dem großen neuen Princip der Exegeſe, daß die Schriften des neuen Teſtaments behandelt werden ſollen, wie ein griechiſcher oder lateiniſcher und anderer Schriftſteller, kritiſch, philologiſch, hiſtoriſch. Das weſentliche Verhalten des Geiſtes iſt nur für den Geiſt. Und es iſt ein verkehrtes Beginnen einer ſtörriſchen Exegeſe, auf ſolche äußerliche philologiſche Weiſe die Wahrheit der chriſtlichen Religion zu erweiſen, wie dieß die Orthodoxie gethan hat; der Inhalt wird ſo geiſtlos. — Es iſt dieß alſo das erſte Verhalten des Geiſtes zu dieſem Inhalte, ſo daß der Inhalt zwar weſentlich iſt, daß aber ebenſo weſentlich iſt, daß der heilige und heiligende Geiſt ſich zu demſelben verhalte.

Dieſer Geiſt iſt zweitens aber weſentlich auch denkender Geiſt. Das Denken als ſolches muß ſich auch entwickeln darin, und zwar weſentlich als dieſe Form der innerſten Einheit des Geiſtes mit ſich ſelbſt: zur Unterſcheidung, Betrachtung dieſes Inhalts kommen, und übergehen in dieſe Form der reinſten Einheit des Geiſtes mit ſich. Das Denken iſt zunächſt abſtraktes Denken, und zeigt ſich ſo; und dieß abſtrakte Denken enthält ein Verhältniß zur Theologie, zur Religion. Der Inhalt, von dem hier die Rede iſt, ſofern er auch nur hiſtoriſch, äußerlich aufgenommen wird, ſoll doch religiös ſeyn; die Explikation der Natur Gottes ſoll darin ſeyn. Darin liegt die nähere Forderung, daß der Gedanke, für welchen die innere Natur Gottes iſt, — daß dieſer Gedanke ſich auch in Beziehung auf dieſen Inhalt ſetzt. Sofern aber der Gedanke zunächſt Verſtand und Verſtandes-Metaphyſik iſt, wird er aus dem Inhalte die vernünftige Idee wegbringen, und ihn ſo leer machen, daß nur äußerliche Geſchichte bleibt, die ohne Intereſſe iſt.

Das dritte Verhalten iſt dann das des konkreten ſpekulativen Denkens. Nach dem angegebenen Standpunkte und wie die Religioſität und ihre Form beſtimmt iſt, iſt aller ſpekulative Inhalt als ſolcher und ſeine Ausführung zunächſt verworfen;

und wie die chriſtlichen Vorſtellungen bereichert ſind durch den Schatz der Philoſophie der alten Welt und durch die tiefen Ideen aller früheren orientaliſchen Religionen u. ſ. f., — alles dieß iſt auf die Seite geſtellt. Der Inhalt hatte Objektivität; aber dieſe hatte nur die Bedeutung, daß der objektive Inhalt der Anfang ſeyn, nicht für ſich beſtehen ſollte: es ſollte nur der Anfang ſeyn, an dem das Gemüth ſich in ſich geiſtig bilden und heiligen ſollte. Alle Bereicherung des Inhalts, wodurch er philoſophiſch wurde, iſt ſo verlaſſen; und nur das Spätere iſt, daß der Geiſt ſich als denkend wieder in ſich vertieft, um konkret, vernünftig zu ſeyn.

Das Princip der Reformation nun iſt geweſen das Moment des Inſichſeyns des Geiſtes, des Freiſeyns, des Zuſichſelbſtkommens; eben die Freiheit heißt, in dem beſtimmten Inhalt ſich zu ſich verhalten, — die Lebendigkeit des Geiſtes, in dem, was als Anderes erſcheint, in ſich zurückgekehrt zu ſeyn. Das, was als Anderes im Geiſte bleibt, iſt entweder unaſſimilirt oder todt; und der Geiſt iſt unfrei, indem er es als Fremdes in ſich beſtehen läßt. Alſo die Beſtimmung, daß der Geiſt weſentlich in ſich ſelbſt frei, bei ſich ſelbſt ſey, — dieß abſtrakte Moment macht die Grundbeſtimmung aus. Inſofern nun der Geiſt jetzt zum Erkennen fortgeht, zu geiſtigen Beſtimmungen, ſich umſieht, heraustritt in einen Inhalt: ſo wird er ſich darin verhalten als in ſeinem Eigenthum, und weſentlich darin behaupten wollen und haben das Seinige. Indem er ſich in dieſem Inhalte als ſeinem Eigenthum bewegt, zum Erkennen fortſchreitet: ſo wird er ſich als konkret bewegen; denn er iſt konkretes Seyn. Dieß Eigenthum beſtimmt ſich einer Seits als das endliche, natürliche Weltweſen, anderer Seits aber als innerliches Eigenthum, als das myſtiſche, göttliche, chriſtliche Weſen und Leben.

Dieſe konkrete Geſtalt des Erkennens, die aber im Anfang damit noch trübe bleibt, haben wir nun zu betrachten; und es iſt die dritte Periode unſerer Abhandlung, in die wir damit treten.

Digitized by Google

Der

Geſchichte der Philoſophie

dritter Theil.

Neuere Philoſophie.

Digitized by Google

Mit der Reformation treten wir ſo auch eigentlich in die dritte Periode hinüber, ungeachtet Bruno, Vanini und Ramus, die ſpäter lebten, noch zum Mittelalter gehören. Ein Punkt der Umkehrung trat ein. Die chriſtliche Religion hat ihren abſoluten Inhalt in die Gemüther gelegt; ſo war er abgeſchloſſen, der Mittelpunkt des Individuum's: als göttlicher, überſinnlicher Inhalt war er von der Welt geſchieden. Dem religiöſen Leben gegenüber ſtand eine äußerliche Welt, als natürliche Welt, und Welt des Gemüths, der Neigungen, der Natur des Menſchen, die Werth hatte nur inſofern ſie überwunden wurde. Dieſe Gleichgültigkeit, Trennung beider Welten iſt durch das Mittelalter verarbeitet worden; es hat ſich in dieſem Gegenſatze herumgeſchlagen, am Ende iſt er von demſelben überwunden worden. Aber dieſe Ueberwindung hatte die Form, daß ſie als Verderben der Kirche, als Verendlichung des Ewigen aufgetreten iſt. Indem das Verhältniß des Menſchen zum göttlichen Leben auf Erden exiſtirt, ſo iſt dieß durch die Neigungen des Menſchen ſo verendlicht worden (Verderben der Sinnlichkeit). Ebenſo iſt die ewige Wahrheit in den trockenen, formellen Verſtand verſetzt worden; ſo daß man ſagen kann, die Einheit des Jenſeits und Dieſſeits iſt an ſich bewirkt worden. Die Vereinigung war aber von ſo verdorbener Art, daß der beſſere Sinn empört war, und ſich dagegen hat wenden müſſen. So trat Reformation als Trennung von der katholiſchen Kirche, und Reformation innerhalb ihrer ſelbſt ein; es iſt Vorurtheil, daß

die Reformation nur Trennung von der katholiſchen Kirche, — Luther hat die katholiſche Kirche ebenſo ſehr reformirt. Man ſieht das Verderben aus Luther's Schriften, aus den Berichten der Kaiſer und des Reichs an den Pabſt; man ſehe die Schilderungen, die katholiſche Biſchöfe, Väter der Koncilien zu Koſtnitz, Baſel von dem Zuſtande der katholiſchen Geiſtlichkeit, des römiſchen Hofes machten.

Das Andere, das an ſich vollbracht wurde, iſt Verſöhnung des Dieſſeits und Jenſeits. Die Trennung des Selbſtbewußtſeyns iſt an ſich verſchwunden, und darin die Möglichkeit geſetzt, verſöhnt zu werden. Das Princip der inneren Verſöhnung des Geiſtes war an ſich die Idee des Chriſtenthums, aber ſelbſt wieder entfernt, nur äußerlich, als Zerriſſenheit, unverſöhnt. Wir ſehen die Langſamkeit des Weltgeiſtes, dieſe Aeußerlichkeit zu überwinden. Er höhlt das Innere aus, — der Schein, die äußere Geſtalt, bleibt noch; aber zuletzt iſt ſie eine leere Hülſe, die neue Geſtalt bricht hervor. In ſolchen Zeiten erſcheint dann der Geiſt, als ob er, — der vorher einen Schneckengang in ſeiner Entwickelung, Rückſchritte gethan, ſich von ſich entfernt hätte, — die Siebenmeilenſtiefel angelegt habe. Der Menſch hat Zutrauen zu ſich ſelbſt, zu ſeinem Denken als Denken, zu ſeinem Wahrnehmen, zu der ſinnlichen Natur außer und in ihm gewonnen; er hat Intereſſe, Freude gefunden, Entdeckungen zu machen in Künſten, Natur. Im weltlichen Weſen ging der Verſtand auf; der Menſch wurde ſich ſeines Willens und Vollbringens bewußt, hatte Freude an der Erde, ſeinem Boden, an ſeinen Beſchäftigungen, weil Recht und Verſtand darin. Mit der Erfindung des Schießpulvers verlor ſich der einzelne Zorn des Kampfs. Der romantiſche Trieb der zufälligen Tapferkeit ging auf andere Abentheuer, nicht des Haſſes, der Eigenrache, der ſogenannten Rettung deſſen, was man für Unſchuld und Unrecht hielt, — auf harmloſere Abentheuer, Bekanntſchaft mit der Erde, Entdeckung des Weges nach Oſtindien. Der Menſch

hat Amerika entdeckt, ſeine Schätze und Völker, — die Natur, ſich ſelbſt; die Schiffahrt war die höhere Romantik des Handels. Die vorhandene Welt war wieder vorhanden als des Intereſſes des Geiſtes würdig; der denkende Geiſt vermochte wieder etwas. Und dann mußte die Reformation Luther's eintreten, — Berufung auf den sensus communis ſtatt Kirchenväter und Ariſtoteles, nicht auf Autorität; ſondern es iſt innerer eigener Geiſt, der beſeelende beſeligende gegen die Werke. So verlor die Kirche ihre Macht gegen ihn; denn ihr Princip war in ihm ſelbſt, nicht mehr das Mangelhafte. Dem Endlichen, Gegenwärtigen iſt ſeine Ehre gegeben; das iſt an ſich ſeyende Verſöhnung des Selbſtbewußtſeyns mit der Gegenwart. Von dieſer Ehre gehen die Beſtrebungen der Wiſſenſchaft aus.

Wir ſehen ſo, daß das Endliche, die innere und äußere Gegenwart, aufgefaßt wird mit Erfahrung und durch den Verſtand zur Allgemeinheit erhoben; man will die Geſetze, Kräfte kennen lernen, d. h. das Einzelne der Wahrnehmungen in die Form der Allgemeinheit verwandeln. Das Weltliche will weltlich gerichtet werden; der Richter iſt der denkende Verſtand. Die andere Seite iſt, daß das Ewige, was an und für ſich wahr iſt, auch erkannt, aufgefaßt werde durch das reine Herz ſelbſt; der eigene Geiſt macht ſich für ſich das Ewige zu eigen. Das iſt der lutheriſche Glaube ohne anderes Beiweſen (die Werke, wie man es nannte). Alles hat nur Werth als im Herzen aufgefaßt, nicht als Ding. Der Inhalt hört auf, ein Gegenſtändliches zu ſeyn; Gott iſt alſo nur im Geiſte, nicht jenſeits, ſondern das Eigenſte des Individuum's. Eine Form des Inneren iſt auch das reine Denken; es naht ſich auch dem Anundfürſichſeyenden, und findet ſich berechtigt, daſſelbe zu faſſen.

Die *Philoſophie der neuen Zeit* geht von dem Princip aus, bis zu welchem die alte gekommen war, dem Standpunkt des wirklichen Selbſtbewußtſeyns, — hat überhaupt den ſich gegenwärtigen Geiſt zum Princip; ſie bringt den Stand-

punkt des Mittelalters, die Verſchiedenheit des Gedachten und des ſeyenden Univerſums, in Gegenſatz, und hat es mit der Auflöſung deſſelben zu thun. Das Haupt-Intereſſe iſt daher nicht ſowohl, die Gegenſtände in ihrer Wahrheit zu denken, als das Denken und Begreifen der Gegenſtände, dieſe Einheit ſelbſt, welche überhaupt das Bewußtwerden eines vorausgeſetzten Objekts iſt, zu denken.

Erſtens. Hier haben wir dieſe konkrete Geſtalt, das Hervortreten des Denkens für ſich zu betrachten; dieß tritt weſentlich auf als ſubjektives mit der Reflexion des Inſichſeyns, ſo daß es einen Gegenſatz am Seyenden überhaupt hat. Und das Intereſſe iſt dann ganz allein, dieſen Gegenſatz zu verſöhnen, die Verſöhnung in ihrer höchſten Exiſtenz, d. h. in den abſtrakteſten Extremen zu begreifen. Dieſe höchſte Entzweiung iſt der abſtrakteſte Gegenſatz von Denken und Seyn; und deren Verſöhnung iſt zu faſſen. Alle Philoſophien von da an haben das Intereſſe dieſer Einheit. Das Denken iſt damit freier, und ſo verlaſſen wir jetzt ſeine Einheit mit der Theologie; es trennt ſich von derſelben, wie es auch bei den Griechen ſich ſeparirt hat von der Mythologie, der Volks-Religion, und erſt am Ende, zur Zeit der Alexandriner, dieſe Formen wieder aufgeſucht und die mythologiſchen Vorſtellungen erfüllt hat mit der Form des Gedankens. Das Band bleibt aber deswegen ſchlechthin an ſich. Denn Theologie iſt durchaus nur das, was Philoſophie iſt; denn dieſe iſt eben Denken darüber. Es hilft der Theologie nichts, ſich dagegen zu ſträuben, zu ſagen: ſie wolle nichts von Philoſophie wiſſen, es ſeyen Philoſopheme, alſo auf der Seite liegen zu laſſen. Sie hat es immer mit Gedanken zu thun, die ſie mitbringt; und dieſe ihre ſubjektiven Vorſtellungen, Gedanken, ihre Haus- und Privat-Metaphyſik ſind dann die Reflexionen, Meinungen u. ſ. f. der Zeit. Und es iſt ſo häufig ein ganz ungebildetes Vorſtellen, ein unkritiſches Denken; es iſt zwar mit der beſonderen ſubjektiven Ueberzeugung verknüpft, und dieſe ſoll

es bewähren als eigenthümlich richtig: aber dieſe Gedanken, Vorſtellungen, die das Urtheil, Kriterium, das Entſcheidende abgeben, dieſe allgemeinen Vorſtellungen ſind nichts, als was ſich auf der Heerſtraße findet, was auf der Oberfläche der Zeit umherſchwimmt. Wenn ſo das Denken für ſich auftritt, ſo trennen wir uns damit von der Theologie; wir werden jedoch noch eine Erſcheinung betrachten, wo beide noch in Einheit ſind, — es iſt Jakob Böhm.

Der Geiſt bewegt und befindet ſich jetzt in ſeinem Eigenthum; dieß iſt Theils die natürliche, endliche Welt: Theils die innerliche, und dieſe iſt zunächſt das Chriſtliche. Das Nächſte, was zu betrachten iſt, iſt gleichſam der Geiſt, der Geiſt in ſeiner konkreten Welt als in ſeinem Eigenthum, ſo die konkrete Weiſe des Erkennens.

Hiermit tritt denn erſt eigentlich Philoſophie wieder ein, Wahrheit als Wahrheit, im 16. und 17. Jahrhundert. Uebrigens dieſer Geiſt nach Auſſen geriſſen hatte ſich in Religion, im weltlichen Leben geltend zu machen, wurde ſich in Vorſtellungen, popularen Gedanken und popularer ſogenannter Philoſophie bewußt. Das eigentliche Hervortreten der Philoſophie iſt, frei im Denken ſich und die Natur zu faſſen, und eben damit die Gegenwart der Vernünftigkeit, das Weſen, das allgemeine Geſetz ſelbſt zu denken, zu begreifen. Denn dieß iſt unſer, Subjektivität; und ſie als denkend unendlich frei, unabhängig, keine Autorität anerkennend. Die formelle Bildung des logiſchen Verſtandes und den ungeheuren Stoff darin abzuſchaffen war nöthig mehr, als ihn zu erweitern. Die ſuchende Wiſſenſchaft geht in die Breite und in die ſchlechte Unendlichkeit. — Das Princip der neueren Philoſophie iſt daher nicht unbefangenes Denken, ſondern hat den Gegenſatz des Denkens und der Natur vor ſich. Geiſt und Natur, Denken und Seyn ſind die beiden unendlichen Seiten der Idee. Dieſe kann erſt wahrhaft hervortreten, wenn ihre Seiten für ſich in ihrer Abſtraktion und Totalität gefaßt

werden. Plato faßte ſie als Band, Begrenzendes und Unendliches, Eins und Vieles, Einfaches und Anderes, aber nicht als Denken und Seyn. Dieſe ſind nicht unbefangen, d. h. mit dem Bewußtſeyn ihres Gegenſatzes; dieſer iſt denkend zu überwinden und dieß heißt die Einheit begreifen.

Dieß iſt der Standpunkt des philoſophiſchen Bewußtſeyns überhaupt: aber der Weg, dieſe Einheit hervorzubringen, zu denken, zu begreifen, ein gedoppelter. Die Richtungen dieſer Periode ſind zweierlei; die Erfahrung iſt die erſte: die vom Denken, vom Innern ausgehende Philoſophie die zweite Richtung. Die Philoſophie zerfällt daher in die zwei Hauptformen der Auflöſung des Gegenſatzes, in ein realiſtiſches und in ein idealiſtiſches Philoſophiren: d. h. in ein ſolches, welches die Objektivität und Inhalt des Gedankens aus den Wahrnehmungen entſtehen läßt; und in ein ſolches, welches für die Wahrheit von der Selbſtſtändigkeit des Denkens ausgeht.

a. Philoſophiren hieß jetzt oder hatte zu ſeiner Hauptbeſtimmung Selbſtdenken und das Gegenwärtige annehmen, als worin das Wahre läge, und ſomit erkennbar wäre; — alles Spekulative jedesmal wieder verflächen und verplätten, es herunterbringen zur Erfahrung. Dieß Gegenwärtige iſt die daſeyende, äußere Natur: und die geiſtige Thätigkeit, als politiſche Welt und als ſubjektive Thätigkeit. Der Weg zur Wahrheit war, von dieſer Vorausſetzung anzufangen, aber nicht bei ihr ſtehen zu bleiben in ihrer äußerlichen, ſich vereinzelnden Wirklichkeit, ſondern ſie zum Allgemeinen zu führen.

α. Die Beobachtung jener erſten Richtung geht nun zuvörderſt auf die phyſiſche Natur, aus deren Beobachtung man das Allgemeine, die Geſetze zieht, und auf dieſer Baſis ſein Wiſſen gründet. Dieſer Weg der Erfahrung und Beobachtung hieß und heißt noch Philoſophie, die Weiſe der endlichen Wiſſenſchaften durch Beobachtung und Schließen, was noch jetzt sciences exactes heißt. Dieſem eigenen Verſtand war die

Frömmigkeit entgegen, daher auch die Philoſophie inſofern Weltweisheit hieß. Hier iſt nun die Idee ſelbſt in ihrer Unendlichkeit ſelbſt nicht Gegenſtand, nicht erkannt, ſondern beſtimmter Inhalt; dieſer iſt heraufgehoben in's Allgemeine, Geſetz, — das Allgemeine in ſeiner verſtändigen Beſtimmtheit aufgenommen aus der Beobachtung (Kepler). Die natürliche Wiſſenſchaft geht nur bis zur Stufe der Reflexion; und Philoſophie wurden Theils dieſe endlichen Wiſſenſchaften genannt, wie Newton's Principia philosophiae naturalis. Alles hieß philosophia naturalis, — Beobachten, Experimentalphyſik. — In der ſcholaſtiſchen Philoſophie war dagegen dem Menſchen das Auge ausgeſtochen geweſen, und was in jener Zeit von der Natur disputirt iſt, iſt von abſtruſen Vorausſetzungen ausgegangen.

β. Man beobachtete zweitens das Geiſtige, wie es in ſeiner Realiſirung eine geiſtige Welt macht, indem es die Staaten bildet: um ſo aus der Erfahrung zu erforſchen, was Recht der Individuen gegen einander und gegen die Fürſten, und der Staaten Recht gegen die Staaten ſey. Früher ſalbten die Päbſte die Könige, wie die im alten Teſtamente von Gott eingeſetzt waren: der Zehnte war im alten Teſtamente geboten: die verbotenen Grade der Verwandtſchaft bei Ehen nahmen ſie aus den moſaiſchen Geſetzen: was den Königen recht und erlaubt ſey, zeigten ſie aus Saul's und David's Geſchichte, die Rechte der Prieſterſchaft aus Samuel; — kurz ſo war das alte Teſtament die Quelle aller ſtaatsrechtlichen Grundſätze, und ſo werden noch jetzt in allen Bullen der Päbſte ihre Verordnungen bekräftigt. Man kann ſich leicht vorſtellen, wie viel Galimathias auf dieſe Weiſe zuſammengebraut ſey. Jetzt ſuchte man das Recht im Menſchen ſelbſt und in ſeiner Geſchichte, und ſtellte dar, was im Frieden und im Kriege als Recht gegolten hatte. Auf dieſe Weiſe verfaßte man Bücher, die im engliſchen Parlamente noch immer häufig citirt werden. Man beobachtete ferner die Triebe des Menſchen, denen im Staate die Befriedigung werden ſolle,

und wie ſie ihnen werden könne: um ſo aus dem Menſchen ſelbſt, dem vergangenen wie dem noch gegenwärtigen, das Recht zu erkennen.

b. Die zweite Richtung geht vom Inneren überhaupt aus. Die erſte iſt Realismus: die zweite Idealismus, — Alles iſt im Denken, der Geiſt iſt ſelbſt aller Inhalt. Hier iſt die Idee ſelbſt zum Gegenſtande gemacht; das heißt, ſie denken und von ihr aus an das Beſtimmte gehen. Was dort aus der Erfahrung, wird hier aus dem Denken a priori geſchöpft: oder auch es wird das Beſtimmte aufgefaßt, aber es nicht nur auf das Allgemeine, ſondern auf die Idee zurückgeführt. — Beide Richtungen begegnen ſich aber, weil auch die Erfahrung aus ihren Beobachtungen allgemeine Geſetze ableiten will: auf der anderen Seite aber das Denken, von der abſtrakten Allgemeinheit ausgehend, ſich doch einen beſtimmten Inhalt geben ſoll. Von England iſt die Erfahrung ausgegangen, wie ſie auch noch jetzt daſelbſt im höchſten Anſehen ſteht; Deutſchland ging von der konkreten Idee, vom konkreten, gemüth- und geiſtvollen Innern aus; in Frankreich hat ſich mehr die abſtrakte Allgemeinheit geltend gemacht.

Zweitens: Fragen der jetzigen Philoſophie, Gegenſätze, Inhalt, der jetzt dieſe neuen Zeiten beſchäftigt.

a. Dazu gehört ein Punkt, den wir ſchon im Mittelalter berührten, das Daſeyn Gottes aus dem Denken zu deduciren. Wir haben Gott, den reinen Geiſt: auf der anderen Seite ſein Seyn; beide Seiten ſollen durch's Denken als an und für ſich ſeyende Einheit gefaßt werden. — Andere Intereſſen beziehen ſich auf dieſelben allgemeinen Beſtimmungen: nämlich darauf, die Einheit des Gegenſatzes zu erkennen, die innere Verſöhnung auch in den gegenſtändlichen Intereſſen des Wiſſens hervorzubringen. Der härteſte Gegenſatz wird gefaßt als in Eine Einheit gebunden. Die erſte Form des Gegenſatzes iſt die Idee Gottes und das Seyn.

b. Die zweite Form iſt das Gute und das Böſe, — der

Gegenſatz des Poſitiven, Allgemeinen, Guten, und des Böſen, als des Fürſichſeyns des Willens gegen das Allgemeine. Der Urſprung des Böſen ſoll erkannt werden. Gott iſt, allmächtig, weiſe, gut. Das Böſe iſt das ſchlechthin Andere, Negative Gottes als des Heiligen; und zugleich iſt er abſolute Macht. Das Böſe widerſpricht ſo ſeiner Heiligkeit, Macht; dieſen Widerſpruch zu verſöhnen, wird verſucht.

c. Die dritte Form des Gegenſatzes iſt der von der Freiheit des Menſchen und Nothwendigkeit. α. Das Individuum iſt für ſich berechtigt, beſtimmt ſich ſchlechthin aus ſich, iſt abſoluter Anfang des Beſtimmens. Im Ich, im Selbſt iſt ein ſchlechthin Entſcheidendes; es iſt nicht anderswoher, ſondern nur in ſich determinirt. Dieſes iſt im Widerſpruch, daß Gott allein das abſolut Beſtimmende iſt. Das wird als die Präſcienz Gottes gefaßt, die Vorſehung, wenn das zu Geſchehende auch zukünftig iſt. Was Gott weiß, das iſt aber auch; ſein Wiſſen iſt nicht bloß ſubjektiv. Näher iſt die Freiheit im Gegenſatz dazu, daß Gott nur überhaupt das abſolut Determinirende iſt. β. Zweitens iſt die menſchliche Freiheit mit der Nothwendigkeit als Naturbeſtimmtheit im Gegenſatze. γ. Objektiv iſt dieſer Gegenſatz der der Endurſachen und wirkenden Urſachen, des Wirkens nach Nothwendigkeit und des Wirkens nach Freiheit.

d. Viertens. Dieſer Gegenſatz der Freiheit des Menſchen und der Naturnothwendigkeit (die äußere und innere Natur des Menſchen iſt ſeine Nothwendigkeit gegen ſeine Freiheit, er iſt abhängig von der Natur) hat auch die nähere Form der Gemeinſchaft der Seele mit dem Leibe, commercium animi cum corpore; ſie iſt das Einfache, Ideelle, Freie, — jener das Vielfache, Leibliche, Materielle, Nothwendige.

Dieſe Materien beſchäftigen das Intereſſe der Wiſſenſchaft; dieſe ſind von ganz anderer Art, als die Intereſſen der alten Philoſophie. Der Unterſchied iſt dieſer, daß hier ein Bewußtſeyn iſt über dieſen Gegenſatz, der in den wiſſenſchaftlichen Ge-

genſtänden der Alten allerdings auch enthalten, aber nicht zum Bewußtſeyn gekommen war. Dieſes Bewußtſeyn über den Gegenſatz, Abfall iſt der Haupt-Punkt in der Vorſtellung der chriſtlichen Religion. Dieſe Verſöhnung, die geglaubt wird, auch im Denken hervorzubringen, iſt das allgemeine Intereſſe der Wiſſenſchaft. An ſich iſt ſie geſchehen; denn das Wiſſen hält ſich für befähigt, dieſe Erkennung der Verſöhnung in ſich zu Stande zu bringen. Die philoſophiſchen Syſteme ſind alſo nichts Anderes, als Weiſen dieſer abſoluten Einigkeit: ſo daß nur dieſe konkrete Einheit dieſer Gegenſätze das Wahre ſey.

Drittens. Stufen im wiſſenſchaftlichen Fortgange. Die zwei erſten Philoſophien, die wir zu betrachten haben, ſind Baco und Jakob Böhm; das Zweite iſt Descartes und Spinoza, nebſt Malebranche; das Dritte Locke, Leibnitz und Wolf: dabei werden wir von den weiteren Geſtaltungen der ſchottiſchen und engliſchen, und von denen der franzöſiſchen Philoſophie reden; endlich viertens von Kant, Fichte, Jacobi und Schelling. Mit Carteſius fängt eigentlich die Philoſophie der neueren Zeit, das abſtrakte Denken erſt an. Wir haben drei Hauptunterſcheidungen:

a. Zuerſt Ankündigung dieſer Vereinigung, als Verſuche, auf eigenthümliche, noch nicht beſtimmte, reine Weiſe; hier haben wir Baco von Verulam und Jakob Böhm, den deutſchen Theoſophen. Baco geht aus von Erfahrung und Induktion; Böhme von Gott (Pantheismus der Dreieinigkeit).

b. Metaphyſiſche Vereinigung. Hier fängt erſt die eigentliche Philoſophie dieſer Zeit an; ſie fängt mit Carteſius an. α. Das iſt der Standpunkt der Metaphyſik. Der denkende Verſtand verſucht, die Vereinigung zu Stande zu bringen; er unterſucht mit ſeinen reinen Denkbeſtimmungen. Spinoza, Locke und Leibnitz haben wir zu betrachten; ſie machen die Metaphyſik aus. Descartes und Spinoza ſetzen Denken und Seyn: Locke Erfahrung, metaphyſiſche Idee, — behandelte den Gegenſatz ſelbſt. Leibnitzens Monade iſt Totalität der Weltanſchauung.

β. Zweitens haben wir bei ihnen den Untergang dieſer Metaphyſik zu betrachten: Skepticismus gegen die Metaphyſik als ſolche, und gegen das Allgemeine des Empirismus.

c. Das Dritte iſt dieſes, daß dieſe Vereinigung ſelbſt, die veranſtaltet werden ſoll, zum Bewußtſeyn kommt, und zum Gegenſtand wird. Dieſe Vereinigung iſt das einzige Princip, Intereſſe. Als Princip hat die Vereinigung dieſe Geſtalt des Verhältniſſes des Erkennens zum Inhalte. Wie iſt und kann das Denken identiſch ſeyn mit dem Gegenſtändlichen? Das Innere, dieſer Metaphyſik zu Grunde Liegende iſt für ſich herausgehoben und zum Gegenſtande geworden. Das befaßt die kantiſche und neuere Philoſophie in ſich.

Viertens. In Rückſicht auf das äußerliche Geſchichtliche des Lebens der Philoſophen wird uns auffallen, daß auch dieſe Lebensumſtände von jetzt an ganz anders ausſehen, als die der Philoſophen in der alten Zeit. Wir ſahen dort die Philoſophen als ſelbſtſtändige Individualitäten. Man macht die Forderung, ein Philoſoph ſolle leben, wie er lehre, die Welt verachten, nicht in ihren Zuſammenhang eintreten. Das haben die Alten geleiſtet. In dieſer Zeit hat die Philoſophie den Stand des Individuum's beſtimmt. Es konnte ſeyn, und es iſt häufig geweſen, daß das Individuum auch als Philoſoph gelebt hat, daß der innere Zweck, ſein geiſtiges Leben auch die äußerlichen Verhältniſſe beſtimmt hat; es ſind ſo plaſtiſche Individualitäten. Der Gegenſtand ihres Erkennens war, das Univerſum denkend zu betrachten. Den äußerlichen Zuſammenhang mit der Welt haben ſie ſo ferner von ſich gehalten, an einem Zuſammenhange nicht Theil genommen, in dem ſie Vieles etwa nicht billigten; — immer wenigſtens ein Zuſammenhang, der für ſich fortgeht, für ſich ſeine eigenen Geſetze, Weiſen hat, von denen das Individuum abhängig iſt, und an dem das Individuum zugleich Antheil nimmt, um ſeine perſönlichen Zwecke zu befriedigen, durch ſie Ehre, Vermögen, Anſehen, Vornehmigkeit zu erlangen. Die

Gegenwart, Verhältniſſe des äußerlichen Lebens haben ſie nicht intereſſirt; ſie ſind in der Idee geblieben. Sie ließen ſich nicht in Dinge ein, die nicht das Intereſſe ihres Denkens waren. Sie haben eigenthümliche Lebensart, als Privatleute; man kann ſie mit den Mönchen vergleichen, ſie entſagten zeitlichen Gütern. Sie haben ſich ſelbſtſtändig, verhältnißlos gehalten.

Im Mittelalter ſind es vornehmlich Geiſtliche, Doktoren der Theologie, welche die Philoſophie treiben. In der Uebergangs-Periode haben die Philoſophen im Kampf, im inneren Kampf mit ſich und im äußerlichen Kampf mit den Verhältniſſen, ſich gezeigt, haben ſich auf wilde, unſtäte Weiſe im Leben herumgetrieben.

Anders iſt das Verhältniß in der neueren Zeit; wir ſehen nicht mehr philoſophiſche Individuen, die Philoſophen bilden nicht einen Stand. Wir ſehen hier die Philoſophen im Ganzen mit dem Zuſammenhange der Welt in irgend einer Thätigkeit, in einem gemeinſchaftlichen Stande mit Anderen im Staate; ſie ſind abhängig und in Verhältniß. Sie leben in bürgerlichen Verhältniſſen, oder im Staatsleben; oder ſie ſind auch wohl Privatperſonen, ſo daß der Privatſtand ſie ebenſo wenig von den anderen Verhältniſſen iſolirt. Dieſer Unterſchied liegt überhaupt darin, wie ſich die äußerlichen Umſtände geſtaltet haben. In der neueren Zeit hat ſich die äußerliche Welt beruhigt, in Ordnung gebracht; Stände, Lebensweiſen haben ſich konſtituirt. Wir ſehen einen allgemeinen, verſtändigen Zuſammenhang; und es gehört hierher die Verſöhnung des weltlichen Princips mit ſich ſelbſt: ſo daß die weltlichen Verhältniſſe auf naturgemäße, vernünftige Weiſe ſich organiſirt haben. Mit Erbauung der innerlichen Welt, der Religion, und der Verſöhnung der äußerlichen Welt mit ſich, hat auch die Individualität ein anderes Verhältniß; es iſt nicht die plaſtiſche Individualität der Alten. Dieſer allgemeine, verſtändige Zuſammenhang iſt von ſolcher Macht, daß jedes Individuum ihm angehört, und doch zugleich

eine innere Welt ſich erbauen kann. Das Aeußerliche iſt ſo mit ſich verſöhnt worden, daß Innerliches und Aeußerliches zugleich ſelbſtſtändig und unabhängig ſtehen können, und das Individuum in dem Falle iſt, ſeine äußerliche Seite der äußerlichen Ordnung überlaſſen zu können, wogegen bei jenen plaſtiſchen Geſtalten das Aeußerliche nur ganz von dem Inneren beſtimmt werden konnte. Hingegen jetzt, bei der höheren Kraft des Inneren des Individuum's, kann dieß das Aeußerliche dem Zufalle überlaſſen, — wie es die Kleidung dem Zufall der Mode überläßt, es iſt nicht der Mühe werth, ſeinen Verſtand dazu anzuſtrengen; es kann das Aeußerliche frei laſſen, es beſtimmen laſſen durch Anderes, — durch die Ordnung, die in dem Kreiſe ſtattfindet, in welchem es ſich befindet. Die moderne Welt iſt dieſe weſentliche Macht des Zuſammenhangs; ſie enthält dieſes, daß es für das Individuum ſchlechthin nothwendig iſt, in dieſen Zuſammenhang der äußerlichen Exiſtenz einzutreten. Es iſt nur eine gemeinſchaftliche Weiſe der Exiſtenz in einem Stande möglich; Spinoza macht Ausnahme. So war früher die Tapferkeit individuell; die moderne Tapferkeit iſt, daß Jeder nicht nach ſeiner Weiſe handelt, ſondern daß er ſich auf den Zuſammenhang mit Anderen verläßt, — dieſer giebt ihm ſein Verdienſt. Der Stand der Philoſophen iſt noch nicht, wie die Mönche, organiſirt. Akademiker ſind ſo etwas; und ſelbſt ſolcher Stand — die Ausnahme iſt etwas äußerlich Beſtimmtes — ſinkt in die Gewöhnlichkeit von Standesverhältniſſen herab. Das Weſentliche iſt, ſeinem Zwecke getreu bleiben.

Erſter Abſchnitt.

Baco und Böhm.

Zwei vollkommen disparate Individuen und Philoſophien. — Baconiſche Philoſophie heißt im Allgemeinen Philoſophiren, das ſich auf Erfahrung, Beobachtung der äußerlichen oder geiſtigen Natur des Menſchen in ſeinen Neigungen, Begierden, vernünftigen, rechtlichen Beſtimmungen baſirt. Beobachtungen werden zum Grunde gelegt, daraus Schlüſſe gezogen, und die allgemeinen Vorſtellungen, Geſetze dieſes Gebiets werden auf dieſe Weiſe gefunden. Dieß erſcheint zuerſt in Baco, aber nicht ſehr ausgebildet, obgleich er citirt wird als der Chef dieſer Art und Weiſe, als der Heerführer der Erfahrungs-Philoſophen.

A. Baco.

Dieß Verlaſſen des jenſeits liegenden Inhalts, der durch ſeine Form das Verdienſt ſeiner Wahrheit verloren, nichts für das Selbſtbewußtſeyn, die Gewißheit ſeiner ſelbſt, ſeiner Wirklichkeit, iſt, — das, was ſchon gethan wurde, mit Bewußtſeyn ausgeſprochen, ſehen wir in Lord **Baco**, Baron von **Verulam**, Grafen von St. Alban, dieſem Heerführer aller Erfahrungs-Philoſophie, mit deſſen Sprüchelchen man auch bei uns noch jetzt gerne die Werke ziert. Er wurde 1561 zu London geboren; und da ſeine Ahnen und Verwandten in hohen Staatsämtern ſtanden, ſo hat er, auch ſelber dazu gebildet, ſich zuerſt den Staatsgeſchäften gewidmet und bedeutende Carriere gemacht. Sein Vater war Großſiegelbewahrer unter der Königin Eliſabeth. Baco zeigte früh große Talente; im Alter von 19 Jahren ſchrieb er ſchon eine Schrift über den Zuſtand von Europa (De statu Europae). Baco ſchloß ſich in ſeiner Jugend an den Grafen Eſſex, den Liebling Eliſabeth's, an, durch den er, der ein jüngerer Sohn des Hauſes war (ſeine älteren Brüder

erhielten das väterliche Vermögen), unterſtützt, bald in beſſere Umſtände gerieth, höher gehoben wurde. Es wird ihm aber deswegen die größte Undankbarkeit gegen ſeinen Beſchützer Schuld gegeben; und man wirſt ihm vor, er habe ſich von den Feinden des Grafen dazu verleiten laſſen, ihn nach ſeinem Falle des Hochverraths beim Publikum anzuklagen, durch welche Treuloſigkeit er ſeinen Ruhm befleckte. *)

Unter Jakob I, dem er ſich durch ſein Werk De augmentis scientiarum empfahl, erhielt er die angeſehenſten engliſchen Staatsämter. Er machte reiche Heirath, verſchwendete bald Alles, und erlaubte ſich Intriguen und Ungerechtigkeiten. Er ſchloß ſich an Buckingham an, wurde Großſiegelbewahrer, Großkanzler von England, Baron von Verulam. (Jakob war ſchwacher Menſch, Vater Karl's I, der enthauptet wurde.) Baco ließ ſich aber in dieſer Stellung die gröbſte Beſtechlichkeit zu Schulden kommen. Dadurch zog er ſich den Unwillen des Volks und der Großen zu; ſo daß er angeklagt, und ſein Proceß vor dem Parlamente geführt wurde. Er wurde zu einer Geldbuße von 4000 Pf. Sterl. verurtheilt, ſein Name aus der Liſte der Pairs ausgeſtrichen, und er kam in den Tower. Im Proceſſe und als er im Gefängniſſe war, zeigte er die größte Schwäche des Charakters. Zwar wurde er aus dem Kerker, zu dem er verurtheilt war, wieder entlaſſen, ſein Proceß vernichtet: aus dem noch größeren Haſſe gegen das Miniſterium Buckingham und den König, unter deſſen Regierung er jene Aemter bekleidet hatte und als ein Opfer gefallen zu ſeyn ſchien, weil er früher fiel, und von ſeinem Mitgenoſſen Buckingham verlaſſen und verurtheilt wurde; die ihn ſtürzten, haben ſich durch Herrſchen ebenſo verhaßt gemacht, — dieſer Umſtand mehr, als ſeine Unſchuld, milderten die Verachtung und den Haß gegen Baco etwas. Aber er konnte

*) *Buhle: Geschichte d. neueren Philos., Band II, Abth 2, S. 950 — 952; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 91 — 93.*

weder bei ſich ſelbſt Selbſtachtung, noch perſönliche Achtung bei Anderen, die er durch ſein vorheriges ſchlechtes Betragen verloren hatte, nie mehr wieder gewinnen. Er privatiſirte nun, lebte in Armuth, mußte den König um Unterſtützung bitten, beſchäftigte ſich den Reſt ſeines Lebens nur mit den Wiſſenſchaften, und ſtarb 1626. *)

Bei Griechen und Römern lebten die Philoſophen für ſich in einer Aeußerlichkeit, die ihrer Wiſſenſchaft angemeſſen und würdig ſchien; jetzt iſt dieſe Abſonderung weggefallen, die Philoſophen ſind nicht Mönche, ſondern ſind in Aemtern und verflochten in den Zuſtand der Gegenwart, — in die Welt und deren Gang und Verlauf; ſo wird nebenher philoſophirt, — als ein Luxus und Ueberfluß.

Baco wird immer noch als derjenige geprieſen, der das Erkennen auf ſeine wahre Quelle, auf die Erfahrung gewieſen; er wird an die Spitze des empiriſchen Weges des Wiſſens geſtellt. Und in der That iſt er eigentlich der Anführer und Repräſentant deſſen, was in England Philoſophie genannt wird, und worüber die Engländer noch durchaus nicht hinausgekommen ſind. Denn ſie ſcheinen in Europa das Volk auszumachen, welches auf den Verſtand der Wirklichkeit beſchränkt, wie der Stand der Krämer und Handwerker im Staate, immer in die Materie verſenkt zu leben, und Wirklichkeit zum Gegenſtande zu haben, aber nicht die Vernunft, beſtimmt iſt. Baco hat ſich große Verdienſte erworben, indem er zeigte, wie auf die äußeren und inneren Naturerſcheinungen Acht zu geben ſey. Sein Name gilt dann mehr, als ihm unmittelbar als Verdienſt zugeſchrieben werden konnte. Es iſt Tendenz der Zeit und des engliſchen Raiſonnement's geworden, von Thatſachen auszugehen und danach zu urtheilen. Indem er die Richtung ausgeſprochen, ſo

*) *Buhle: Geſch. d. neueren Philos., B. II, Abth. 2, S. 952 — 954; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 93—95.*

wird ihm zugeſchrieben, als ob er dem Erkennen dieſe Richtung überhaupt gegeben habe.

Viele gebildete Männer haben über das, was für den Menſchen Intereſſe hat, Staatsgeſchäfte, Gemüth, Herz, äußerliche Natur u. ſ. f. nach der Erfahrung, nach einer gebildeten Weltkenntniß geſprochen und gedacht. Auch Baco war ebenſo ein Weltmann von Bildung, der in großen Verhältniſſen, in Staatsgeſchäften gelebt, praktiſch die Wirklichkeit gehandhabt, die Menſchen, die Umſtände, die Verhältniſſe beobachtet und mit ihnen gewirkt hat, wie gebildete, reflektirende, wenn man will, philoſophirende Weltleute. — Nach dem Schluß ſeiner Laufbahn im Staate hat er ſich jetzt ebenſo an wiſſenſchaftliche Thätigkeit gewendet, und darum auf dieſelbe Weiſe praktiſch nach Nützlichkeit, nach konkreter Erfahrung und Einſicht die Wiſſenſchaften betrachtet und behandelt. Es iſt Betrachtung der Gegenwart, und Geltendmachen und Geltenlaſſen, wie ſie erſcheint; das Exiſtirende wird ſo mit offenen Augen angeſehen, und dieß Anſchauen geehrt und auerkannt. Es iſt Zutrauen der Vernunft zu ſich ſelbſt und zur Natur, wenn ſie ſich denkend wendet zur Natur, Wahrheit in ihr zu finden, weil ſie an ſich harmoniſch. Er hat gänzlich bei Seite gelaſſen und verworfen die ſcholaſtiſche Weiſe, aus ganz entfernt liegenden Abſtraktionen zu raiſonuiren, zu behaupten, zu philoſophiren, — die Blindheit für das, was vor dem Auge liegt. Es iſt die ſinnliche Erſcheinung, wie ſie au den gebildeten Menſchen kommt, wie dieſer darüber reflektirt, die Nützlichkeit u. ſ. f., was den Standpunkt ausmacht; die ſinnliche Erſcheinung gelten laſſen und geltend machen iſt dem Princip gemäß, — das Endliche, Weltliche als ein Endliches aufnehmen, d. i. auch in ſeinem ſinnlichen Verhalten.

Baco hat ſich auf praktiſche Weiſe an die Wiſſenſchaften gewendet, die Erſcheinung reflektirend aufgefangen und darauf, als das Erſte, Rückſicht genommen. Die Wiſſenſchaften hat er

zugleich methodiſch betrachtet; er hat nicht bloß Meinungen, Sentiments vorgebracht, ſich nicht ſo bloß über die Wiſſenſchaften ausgelaſſen, geäußert, wie ein vornehmer Herr abſprechend: ſondern er iſt in's Genaue gegangen und hat eine Methode in Rückſicht des wiſſenſchaftlichen Erkennens aufgeſtellt. Durch dieß Methodiſche der Betrachtung, das er eingeführt hat, allein iſt er merkwürdig, — dadurch allein in die Geſchichte der Wiſſenſchaften und der Philoſophie aufzunehmen; und durch dieß Princip des methodiſchen Erkennens hat er auch die große Wirkung auf ſein Zeitalter hervorgebracht, indem er es auf die Mängel der Wiſſenſchaften ſowohl ihrer Methode als ihrem Inhalte nach aufmerkſam machte. Baco gilt als Heerführer der Erfahrungs-Philoſophie; es wird ſich immer auf ihn in dieſem Sinne berufen. Er hat die allgemeinen Principien der Verfahrungsart in dieſem Erkennen aufgeſtellt.

Das Wiſſen aus Erfahrung, das Raiſonniren aus derſelben, ſteht gegenüber dem Wiſſen aus dem Begriff, aus dem Spekulativen; und man faßt den Gegenſatz wohl gar ſo ſcharf auf, daß das Wiſſen aus dem Begriff ſich ſchäme der Erkenntniß aus der Erfahrung, wie ſich dann dieſe auch wieder entgegenſtelle dem Erkennen durch den Begriff. Von Baco kann man ſagen, was Cicero von Sokrates ſagt: Er habe das Philoſophiren in die weltlichen Dinge, in die Häuſer der Menſchen heruntergeführt. *) Und inſofern kann das Erkennen aus dem Begriff, aus dem Abſoluten, vornehm thun gegen dieß Erkennen; aber es iſt für die Idee nothwendig, daß die Partikularität des Inhalts ausgebildet werde. Eine weſentliche Seite iſt der Begriff, aber ebenſo weſentlich die Endlichkeit deſſelben als ſolchen. Der Geiſt giebt ſich Gegenwart, äußerliche Exiſtenz; dieſe Exiſtenz kennen lernen, das Weltweſen, wie es iſt, das ſinnliche Univerſum, ſich als dieſen, d. i. mit ſeiner erſcheinenden, ſinn-

*) *S. Band II, S.* 47.

lichen Ausbreitung, iſt die Eine Seite. Die andere Seite iſt die Beziehung auf die Idee. Die Abſtraktion an und für ſich muß ſich beſtimmen, partikulariſiren. Die Idee iſt konkret, beſtimmt ſich in ſich, hat Entwickelung; und das vollkommene Erkennen iſt immer entwickelter. Erkennen hat in Rückſicht auf die Idee nur den Sinn, daß die Ausbildung der Entwickelung noch nicht ſo weit iſt. Um dieſe Entwickelung iſt es zu thun; und zu dieſer Entwickelung, Beſtimmung des Beſonderen aus der Idee, dazu daß die Erkenntniß des Univerſum's, der Natur ſich ausbilde, — dazu iſt die Erkenntniß des Partikularen nothwendig. Dieſe Partikularität muß für ſich ausgebildet werden; man muß die empiriſche Natur, die phyſiſche und die des Menſchen, kennen lernen. Und es iſt das Verdienſt neuerer Zeit, dieß befördert oder hervorgebracht zu haben; es iſt höchſt ungenügend, wenn die Alten dazu herausgehen. Die Empirie iſt nicht bloßes Beobachten, Hören, Fühlen u. ſ. f., das Einzelne wahrnehmen: ſondern geht weſentlich darauf, Gattungen, Allgemeines, Geſetze zu finden. Und indem ſie dieſe hervorbringt, ſo trifft ſie mit dem Boden des Begriffs zuſammen, — erzeugt ein Solches, was dem Boden der Idee, des Begriffs angehört; ſie präparirt den empiriſchen Stoff für denſelben, daß dieſer dann ihn ſo zurecht aufnehmen kann.

Die Idee, wenn die Wiſſenſchaft fertig iſt, muß von ſich ausgehen, — die Wiſſenſchaft fängt nicht mehr vom Empiriſchen an; aber daß die Wiſſenſchaft fertig werde, zur Exiſtenz komme, dazu gehört der Gang vom Einzelnen, vom Beſonderen zum Allgemeinen: Thätigkeit als Aktion, Reaktion auf das Empiriſche, den gegebenen Stoff, — denſelben umarbeiten. (Die Forderung des Erkennens a priori, als ob die Idee aus ſich konſtruire, iſt Rekonſtruiren, wie die Empfindung in der Religion überhaupt.) Und ohne die Ausbildung der Erfahrungswiſſenſchaften für ſich hätte die Philoſophie nicht weiter kommen können, als bei den Alten. Das Ganze der Idee in ſich iſt die

Digitized by Google

vollendete Wiſſenſchaft: und das Andere iſt der Anfang, der Gang ihres Entſtehens. Dieſer Gang der Entſtehung der Wiſſenſchaft iſt verſchieden von ihrem Gang in ſich, wenn ſie fertig, wie der Gang der Geſchichte der Philoſophie und der Gang der Philoſophie ſelbſt. In jeder Wiſſenſchaft wird von Grundſätzen angefangen, dieſe ſind im Anfange Reſultate des Beſonderen; iſt die Wiſſenſchaft aber fertig, ſo wird davon angefangen. So iſt es auch bei der Philoſophie; die Ausbildung der empiriſchen Seite iſt ſo weſentliche Bedingung der Idee geweſen, damit ſie zu ihrer Entwickelung, Beſtimmung kommen könne. Z. B. daß die Geſchichte der Philoſophie der neueren Zeit vorhanden ſeyn kann, dazu gehört die Geſchichte der Philoſophie im Allgemeinen, der Gang der Philoſophie durch ſo viel tauſend Jahre; dieſen langen Weg muß der Geiſt genommen haben, um dieſe Philoſophie zu produciren. Im Bewußtſeyn nimmt ſie dann die Stellung an, daß ſie die Brücke hinter ſich abwirft; ſie erſcheint frei nur in ihrem Aether ſich zu ergehen, ohne Widerſtand in dieſem Medium ſich zu entfalten, ohne Reaktion; aber ein Anderes iſt, dieſen Aether und die Entfaltung in ihm zu gewinnen. Wir dürfen es nicht überſehen, daß die Philoſophie ohne dieſen Gang nicht zur Exiſtenz gekommen wäre; Geiſt iſt weſentlich Verarbeitung als eines Anderen. — Dieß iſt der Geiſt der baconiſchen Philoſophie.

1. Die Erfahrung nimmt Baco als die einzige und wahrhafte Quelle des Erkennens an, ſodann ordnet er das Denken darüber. Baco iſt durch zwei Werke berühmt geworden. Sein Verdienſt iſt namentlich erſtens, daß er in ſeiner Schrift De augmentis scientiarum eine ſyſtematiſche Encyklopädie der Wiſſenſchaften aufgeſtellt hat, — ein Entwurf, der bei ſeinen Zeitgenoſſen allerdings Aufſehen erregen mußte. Es iſt wichtig, ein ſolches geordnetes Gemälde des Ganzen, an das man nicht gedacht hatte, vor Augen zu legen. Dieſe Encyklopädie trägt eine allgemeine Eintheilung der Wiſſenſchaften vor; die Principien

der Eintheilung ſind nach den Unterſchieden der geiſtigen Vermögen geordnet. Er theilt die Wiſſenſchaften ein nach dem Gedächtniß, der Phantaſie und der Vernunft: 1) Sachen des Gedächtniſſes, 2) der Phantaſie, 3) der Vernunft. So hat er dem Gedächtniß die Geſchichte, der Phantaſie die Poeſie (Kunſt), und der Vernunft endlich Philoſophie zugeordnet. *) Und nach der beliebten Weiſe des Eintheilens werden dann dieſe weiter eingetheilt; darunter bringt er das Uebrige, das iſt unbefriedigend. Zur Geſchichte gehören Werke Gottes: heilige, prophetiſche, eccleſiaſtiſche Geſchichte; Werke des Menſchen: Geſchichte, Literar-Geſchichte; dann Werke der Natur u. ſ. f. **) Und er geht ſie durch nach der Manier ſeiner Zeit, worin eine Hauptſeite iſt, daß etwas durch Beiſpiele, z. B. aus der Bibel plauſibel gemacht wird. ***) Wenn von Königen, Päbſten u. ſ. f. die Rede iſt: ſo muß Ahab, Salomo u. ſ. f. herhalten. Wie z. B. damals in den Geſetzen, in den Ehegeſetzen die jüdiſchen Formen galten: ſo ſind auch in der Philoſophie dergleichen noch geweſen. Es kommt auch in dieſer Schrift Theologie vor, ebenſo Magie. †) Es iſt allgemeine Methodik der Erkenntniß und der Wiſſenſchaften.

Die Eintheilung der Wiſſenſchaften iſt das Unbedeutendſte am Werke De augmentis scientiarum. Worin ſein Werth geſetzt wurde und es Wirkung hervorbrachte, iſt die Kritik und Menge lehrreicher Bemerkungen, was Alles damals in den einzelnen Gattungen von Kenntniſſen und Disciplinen vermißt wurde, hauptſächlich inwiefern die bisherige Methode in der Behandlung fehlerhaft und zweckwidrig ſey, wo ſcholaſtiſch-ariſtoteliſche Begriffe vom Verſtand ausgeſponnen werden als Realitäten. —

*) *De augmentis scientiarum II*, c. 1 (*Lugd. Batavor.* 1652. 12), p. 108—110 (*Opera omnia*, *Lipsiae* 1694, p. 43—44).

**) *Ibidem*, c. 2, p. 111 (*Operum* p. 44); c. 4, p. 123—124 (p. 49); c. 11, p. 145—147 (p. 57—58).

***) *S. Unten*, *S.* 290.

†) *S. Unten*, *S.* 289.

Dieß Eintheilen iſt, wie es ſchon bei den Scholaſtikern und bei den Aeltern gebräuchlich war, noch jetzt Mode in den Wiſſenſchaften, in welchen die Natur des Wiſſens unbekannt iſt. Hier wird der Begriff der Wiſſenſchaft vorausgeſchickt, zu dieſem Begriffe dann ein ihm fremdes Princip als Eintheilungsgrund herzugenommen, wie hier der Unterſchied des Gedächtniſſes, der Phantaſie und der Vernunft, da die wahre Theilung iſt, daß der Begriff ſich ſelbſt entzweie, aus ſich ſich eintheilt. Im Wiſſen iſt freilich das Moment des Selbſtbewußtſeyns; und das reale Selbſtbewußtſeyn hat die Momente des Gedächtniſſes, der Phantaſie und der Vernunft an ihm. Aber dieſe Eintheilung deſſelben eben iſt es, die nicht aus dem Begriffe des Selbſtbewußtſeyns genommen iſt: ſondern aus der Erfahrung, daß ſich findet, daß es dieſe Vermögen habe.

2. Das *andere* ihn Auszeichnende iſt nun eben dieß, daß er weitläufig in ſeiner zweiten Schrift, ſeinem Organon, eine neue Methode über das Wiſſen geltend zu machen ſuchte; hier wird ſein Name noch häufig mit Ruhm geprieſen. Seine Hauptbeſtimmungen ſind, daß er polemiſch gegen die bisherige ſcholaſtiſche Methode, durch Schließen zu wiſſen, aufgetreten iſt, — gegen die ſyllogiſtiſchen Formen. Er nennt dieſe Methode anticipationes naturae. Man fängt von Vorausſetzungen, Definitionen, angenommenen Begriffen, von einer Abſtraktion, einem ſcholaſtiſchen Abſtraktum an: und raiſonnire weiter daraus, ohne auf das zu ſehen, was in der Wirklichkeit vorhanden iſt. So wurden von Gott, und ſeiner Wirkungsweiſe in der Welt, Teufeln u. ſ. f. Bibelſtellen gebraucht (z. B. „Sonne ſtehe ſtill"), um daraus gewiſſe Sätze, metaphyſiſche Sätze, zu ſchließen, von denen aus man dann weiter gegangen iſt. Gegen dieß aprioriſche Verfahren iſt Baco's Polemik gerichtet geweſen; gegen dieſe Anticipationen der Natur wies er hin auf Erklärung, Auslegung der Natur. *) Das Schließen verwirft er im Allgemeinen. In

*) *Novum Organon, L. I, Aphor.* 11—34 (*Operum p.* 280—282).

der That iſt auch dieß ariſtoteliſche Schließen weder ein Erkennen durch ſich ſelbſt, ſeinem Inhalte nach: es bedarf eines fremden, zum Grunde gelegten Allgemeinen; — Theils iſt eben darum die Bewegung, ihrer Form nach, etwas Zufälliges. Der Inhalt iſt nicht in Einheit mit der Form, dieſe Form daher ſelbſt an ihr ſelbſt zufällig, — ſie, für ſich betrachtet, Fortbewegung an einem fremden Inhalt. Der Oberſatz iſt für ſich ſeyender Inhalt: der Unterſatz ebenſo Inhalt nicht durch ſich, geht in's Unendliche zurück, d. h. hat die Form nicht an ihm ſelbſt; — die Form iſt nicht der Inhalt. Es läßt ſich ebenſo gut immer auch das Entgegengeſetzte durch den Schluß hervorbringen; denn dieſer Form iſt es gleichgültig, welcher Inhalt zum Grunde gelegt wird. „Die Dialektik hilft nichts zur Erfindung der Künſte; durch Zufall ſind viele Künſte erfunden.“ *)

Gegen dieſes Schließen nicht eben überhaupt, d. h. nicht den Begriff deſſelben (denn dieſen hatte Baco nicht), ſondern gegen das Schließen, wie es getrieben wurde, eiferte Baco, — gegen das ſcholaſtiſche Schließen, das einen angenommenen Inhalt (Begriff) zum Grunde legte, eiferte Baco: und drang darauf, daß der Inhalt der Erfahrung zum Grunde gelegt wurde und nach der Induktion verfahren werde, da er Beobachtungen der Natur und Verſuche als Grundlage forderte, — und zeigte die Gegenſtände auf, deren Unterſuchung für das Intereſſe der menſchlichen Geſellſchaft vorzüglich wichtig ſey u. ſ. f. Daraus ergab ſich dann das Schließen durch Induktion und Analogie.**) — In der That war es nur dieſe Verwechſelung des Inhalts, auf welche Baco, ohne es zu wiſſen, in Wahrheit drang; denn wenn er eigentlich das Schließen überhaupt verwarf, und nur den Schluß durch Induktion zuließ: ſo ohne Bewußtſeyn

---

*) De augmentis scientiarum V, c. 2, p. 320 — 321 (p. 122 — 123).

**) *Novum Organon, L. I, Aphor.* 105, *p.* 313; *De augmentis scientiarum V, c.* 2, *p.* 326 — 327 (*p.* 124 — 125).

machte er Theils ſelbſt Schlüſſe. (Die Induktion ſetzt er dem Syllogismus entgegen; dieſe Entgegenſetzung iſt aber formell, jede Induktion iſt auch ein Schließen, was auch Ariſtoteles bekannt war. Aus einer Menge Dinge wird ein Allgemeines abgeleitet: Erſter Satz, Dieſe Körper haben dieſe Eigenſchaften; Zweiter, Alle dieſe Körper gehören zu Einer Klaſſe; alſo Drittens hat dieſe Klaſſe dieſe Eigenſchaften. Das iſt vollſtändiger Schluß.) Theils alle dieſe Erfahrungshelden nach ihm, die das in's Werk richteten, was er verlangte, und aus Beobachtungen, Verſuchen und Erfahrungen die Sache ſelbſt rein zu erhalten meinen, konnten es weder ohne Schlüſſe, noch ohne Begriffe machen, und begriffen und ſchloſſen um ſo ſchlechter, da ſie meinten, ſie haben nicht mit Begriffen zu thun: noch traten ſie überhaupt aus dem Schließen heraus zur immanenten, wahren Erkenntniß.

Es iſt ſchon erinnert, wie wichtig es iſt, auf den Inhalt als Inhalt der Wirklichkeit, der Gegenwart hinzuführen; denn das Vernünftige muß gegenſtändliche Wahrheit haben. Die Verſöhnung des Geiſtes mit der Welt, die Verklärung der Natur und aller Wirklichkeit muß nicht ein Jenſeits, ein Dereinſt ſeyn: ſondern jetzt und hier ſich vollbringen. Dieß Moment des Jetzt und Hier iſt es, das dadurch überhaupt in das Selbſtbewußtſeyn kommt. Die Erfahrungen, Verſuche, Beobachtungen wiſſen aber nicht, was ſie in Wahrheit thun, nämlich daß das einzige Intereſſe, das ſie an den Dingen nehmen, eben die innere bewußtloſe Gewißheit der Vernunft iſt, ſich in der Wirklichkeit ſelbſt zu finden; und die Beobachtungen und Verſuche laufen eben darauf hinaus, wenn ſie richtig angeſtellt werden, daß nur der Begriff das Gegenſtändliche iſt. Den Verſuchen entflieht eben unter den Händen das ſinnliche Einzelne, und wird ein Allgemeines; das bekannteſte Beiſpiel iſt die poſitive und negative Elektricität, inſofern ſie poſitiv und negativ iſt. Der andere formelle Mangel, den alle Empiriker theilen, iſt,

daß ſie glauben, ſie halten ſich nur an Erfahrung; es bleibt ihnen unbewußt, daß im Aufnehmen dieſer Wahrnehmungen ſie metaphyſiciren. Der Menſch bleibt nicht bei'm Einzelnen ſtehen, und kann es nicht. Er ſucht das Allgemeine; dieſes ſind Gedanken, wenn auch nicht Begriffe. Die ausgezeichnetſte Gedankenform iſt ſo die Kraft; man hat Kraft der Elektricität, des Magnetismus, der Schwere. Die Kraft iſt Allgemeines, nicht Wahrnehmbares; ganz unkritiſch, bewußtlos geben ſich die Empiriker alſo ſolchen Beſtimmungen hin. Die Induktion hat den Sinn, daß Beobachtungen angeſtellt, Verſuche gemacht werden, auf die Erfahrung geſehen und aus Dieſem die allgemeine Beſtimmung abgeleitet wird.

3. Baco giebt die Gegenſtände an, mit denen ſich vornehmlich die Philoſophie beſchäftigen ſolle. Dieſe Gegenſtände kontraſtiren ſehr in Vergleich deſſen, was wir aus Wahrnehmung und Erfahrung ſchöpfen. „In der allgemeinen Skizze, die Baco von dem giebt, was vornehmlich Gegenſtand der philoſophiſchen Unterſuchung ſeyn ſolle, befinden ſich folgende Gegenſtände, und wir wählen diejenigen heraus, auf welche er in ſeinen Werken vornehmlich dringt." Unter dieſe Wiſſenſchaften begreift er unter Anderem auch „„die Verlängerung des Lebens, die Verjüngung in einem gewiſſen Grade, die Retardation des Alters, die Veränderung der Statur, die Veränderung der Züge, die Verwandelung der Körper in andere, das Erzeugen neuer Arten, Gewalt über die Luft und Erregung von Ungewittern, größeres Vergnügen der Sinne."" Er ſpricht über das Goldmachen. Auch auf ſolche Gegenſtände läßt er ſich ein, und ſucht die Aufmerkſamkeit darauf zu richten, ob es nicht in Bezug auf ſie Mittel geben könne; in ſolchen Mächten ſoll man es weiter bringen. „Er beſchwert ſich, daß dergleichen Unterſuchungen verlaſſen worden ſeyen von ſolchen, die er bezeichnet als ignavi regionum exploratores. In ſeiner Natur-Hiſtorie giebt er förmliche Recepte, Gold zu machen und viele Wunder

zu verrichten.“ *) Baco ſteht noch gar nicht auf dem verſtändigen Standpunkt der Naturbetrachtung; ſondern er ſteht noch im gröbſten Aberglauben, falſcher Magie u. ſ. f.

Dieß wird im Ganzen in verſtändiger Weiſe vorgetragen; und er bleibt ſo in den Vorſtellungen ſeiner Zeit. „Verwandelung der Metalle iſt eine ſchwer zu glaubende Sache. Doch wer die Natur des Gewichts, der Farbe, Hämmerbarkeit, des Fixen und Volatilen kenne und die erſten Samen der Metalle und ihre Niederſchlagungsmittel, könne wahrſcheinlich Gold nach vieler und ſcharfſinniger Anſtrengung hervorbringen, — aber nicht durch ein Paar Tropfen Elixirs. So wer die Natur des Eintrocknens, der Aſſimilation und des Ernährungs-Proceſſes kenne, könne durch Bäder, Diät u. ſ. f. ſein Leben verlängern, oder die Kraft der Jugend in einem gewiſſen Grade wieder herſtellen.“ **) Es iſt nicht ſo grell. Unter der Medicin ſpricht er von der Malacissatio per exterius. ***) Bei der Cosmetica in Betreff der Schminke ſagt er: „Er wundere ſich, daß ſo lange auf die böſe Gewohnheit des Schminkens (pravam consuetudinem fucandi) die bürgerlichen und kirchlichen Geſetze nicht aufmerkſam geweſen; in der Bibel leſen wir wohl, daß die Jeſabel ſich zwar geſchminkt habe, aber nicht die Eſther und die Judith.“ †) Eine

---

*) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 50—51; *Baco: Silva silvarum sive historia naturalis, Cent. IV, Sect.* 326 —327 (*Operum p.* 822—823).

**) De augmentis scientiarum III, c. 5, p. 245—246 (p. 95): Versio argenti aut argenti vivi aut alicujus alii metalli in aurum res creditu dura. Attamen longe verisimilius est, ab homine qui ponderis, coloris flavi, malleabilis et extensibilis, fixi etiam et volatilis naturas cognitas et perspectas habuerit, quique similiter prima mineralium semina et menstrua diligenter introspexit, posse aurum multa et sagaci molitione tandem produci: quam quod pauca elixiris grana paucis momentis alia metalla in aurum vertere valeant; . . . qui naturam arefactionis, assimilationis atque alimentationis . . . notarit, posse per diaetas, balnea . . . vitam prolongari aut vigorem juventutis aliqua ex parte renovari.

***) De augmentis scientiarum IV, c. 2, p. 293 (p. 112).

†) Ibidem, p. 294—295 (p. 213).

methodiſche, wiſſenſchaftliche Betrachtung iſt nicht vorhanden, ſondern nur äußerliches Raiſonnement eines Weltmannes überhaupt.

Ein Hauptzug bei ihm iſt in Anſehung des Formellen der Betrachtung, daß er ſagt, „die Natur-Philoſophie theile ſich in zwei Theile: der erſte beſteht in der Betrachtung der Urſachen; der zweite in der Hervorbringung der Wirkungen. Von den Urſachen, die zu unterſuchen ſind, unterſcheidet er entweder die Endurſache und die formelle Urſache, oder anders materielle und wirkende Urſache; — jene gehören der Metaphyſik, dieſe der Phyſik. Die letztere ſieht er als einen Zweig der Philoſophie an, der in Würde und Wichtigkeit weit unter dem erſten ſteht. Die Unterſuchung der erſteren zu befördern, iſt Zweck ſeines Organon." *)

Eine Hauptbeſtimmung iſt, daß ſich Baco gegen die teleologiſche Betrachtung der Natur, gegen die Betrachtung nach Endurſachen gekehrt hat. Die finale Urſache zu erforſchen, iſt nutzlos, habe kein Intereſſe; **) die Betrachtung durch causae efficientes iſt die Hauptſache. Zur Betrachtung nach Endurſachen gehört z. B., „daß die Urſache, warum wir Haare an den Augenliedern haben, ſey, daß ſie uns die Augen ſchützen: die Betrachtung des dicken Felles der Thiere, um Hitze und Kälte abzuhalten: der Blätter der Bäume, damit die Früchte von Sonne und Wind nicht leiden:" ***) der Haare auf dem Kopfe, wegen der Wärme: daß Donner und Blitz Strafe Gottes ſeyen, oder die Erde fruchtbar machen: Murmelthiere in den Winter-

*) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 51 — 52; *De augmentis scientiarum III, c.* 3 — 4, *p.* 200 — 206 (*p.* 78 — 80). — Novum Organon, L. II, Aphor. 2: Recte ponitur: Vere scire, esse per causas scire. Etiam non male constituuntur causae quatuor: Materia, forma, efficiens et finis.

**) Novum Organon, L. II, Aphor. 2: Causa finalis tantum abest ut prosit, ut etiam scientias corrumpat, nisi in hominis actionibus. — The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52.

***) *De augmentis scientiarum III, c.* 4, *p.* 237 (*p.* 92).

ſchlaf fallen, weil ſie nichts finden zu freſſen: die Schnecke ein Haus hat, um geſichert zu ſeyn gegen Angriffe: die Biene einen Stachel hat. Nach ihm ſind unzählige Ausführungen gemacht. Die negative äußerliche Seite des Gebrauchs wird heraus gekehrt; — wenn Sonne oder Mond immer ſchienen, könnte die Polizei viel Geld ſparen, wofür man ganze Monate eſſen und trinken könnte. Es iſt richtig, daß ſich Baco ſolcher Betrachtung entgegen ſetzte, weil der Zweck hier äußerlich iſt. Er verwies dieſe Betrachtung nach Zwecken aus der Phyſik, der nur die Betrachtung der Urſachen angehöre. Er ſagt, daß beide Arten von Betrachtung neben einander beſtehen könnten. *) Die Betrachtung nach Endurſachen bezieht ſich auf äußerliche Zweckmäßigkeit, wie Kant dieß auch gut unterſchieden hat. In der That iſt aber der innere Zweck dagegen der innere Begriff der Sache ſelbſt, wie wir dieß ſchon früher bei Ariſtoteles ſahen. Das Organiſche iſt Zweck, hat innere Zweckmäßigkeit, und ſo ſind die Glieder auch äußerlich zweckmäßig gegen einander. Die Zwecke aber als äußerliche Zwecke ſind dieſem heterogen, haben nicht ihren Zuſammenhang mit dem Gegenſtand, der betrachtet wird.

Aber der Begriff der Natur iſt nicht an ihr ſelbſt, ſo daß der Zweck an ihr ſelbſt iſt: ſondern der Begriff als Zweckmäßigkeit iſt ihr etwas Fremdes. Sie hat den Zweck an ſich ſelbſt nicht ſo, daß wir ſie eben zu reſpektiren hätten: wie der einzelne Menſch Zweck an ihm ſelbſt, und deswegen zu reſpektiren iſt. Der einzelne Menſch als einzelner iſt nur zu reſpektiren für den Einzelnen als ſolchen, nicht für's Allgemeine. Wer im Namen des Allgemeinen handelt, des Staats, ein General z. B., braucht den Einzelnen gar nicht zu reſpektiren; ſondern dieſer, obgleich Zweck an ſich, hört nicht auf, relativ zu ſeyn. Er iſt nicht dieſer als ſich ausſchließend, entgegenſetzend, ſondern Zweck an ſich,

---

*) *De augmentis ſcientiarum III, c.* 4, *p.* 239 (*p.* 92).

eben daß ſein Weſen der Begriff, Allgemeinheit iſt. Der Zweck des Thiers an ſich als Einzelnen iſt ſeine Selbſterhaltung; aber ſein wahrer Zweck an ſich iſt die Gattung. Es kommt auch nicht dazu, ſich zu erhalten; ſondern die Selbſterhaltung ſeiner Einzelnheit iſt das Gegentheil, Aufheben ſeiner ſelbſt, Produktion der Gattung. — Baco trennt das Allgemeine, Princip, und die wirkende Urſache, verweiſt jene aus der Phyſik in die Metaphyſik: oder er erkennt den Begriff nicht als Allgemeines an der Natur, ſondern nur als Nothwendigkeit, d. h. das Allgemeine, das ſich in dem Gegenſatze ſeiner Momente darſtellt, nicht ſie in der Einheit verbunden hat, — Begreifen eines Beſtimmten aus einem anderen Beſtimmten in's Unendliche, nicht beide aus ihrem Begriffe.

Das Forſchen nach der wirkenden Urſache hat Baco allgemeiner gemacht, eine Betrachtung, die ſehr viel gewirkt. Und dieſe Anſicht, — inſofern ſie dem gedankenloſen Aberglauben entgegengearbeitet hat, welcher in den germaniſchen Völkern an Fürchterlichkeit und Abſurdität den der alten Welt weit hinter ſich zurückgelaſſen hat, — hat eben das Verdienſt, das wir bei der epikureiſchen Philoſophie gegen die abergläubiſchen Stoiker und den Aberglauben überhaupt ſahen: der irgend ein vorgeſtelltes Weſen zur Urſache macht (ein Jenſeits, das ſelbſt auf eine ſinnliche Weiſe ſeyn und als Urſache wirken ſoll), oder auch zwei ſinnliche Dinge auf einander wirken läßt, die gar keine Beziehung haben. Dieſe Polemik Baco's gegen Geſpenſter, Aſtrologie, Magie u. ſ. f. *) kann nun freilich eben nicht für Philoſophie angeſehen werden, als ſeine anderen Gedanken; aber es iſt dieß wenigſtens ein Verdienſt für die Bildung.

Auf die formellen Urſachen, die Formen der Dinge, ſoll man ſeine Aufmerkſamkeit richten. **) „Aber herauszubringen,

*) *De augmentis scientiarum I*, p. 46 (p. 19); *III*, c. 4, p. 211 — 213 (p. 82 — 83); *Novum Organon*, *L. I*, *Aphor.* 85, p. 304.

**) *De augmentis scientiarum III*, c. 4, p. 231 — 234 (p. 89 — 90).

was er unter formellen Urſachen verſteht, iſt ſchwer; was dieſe Formen ſeyen, darüber iſt Baco ſich nicht klar geworden." *) Man kann meinen, er habe die immanenten Beſtimmtheiten der Dinge, die Geſetze darunter verſtanden. Dieſe allgemeinen Beſtimmungen nennt er nun formas, und dringt darauf, daß dieſe Formen erfunden und erkannt werden; und ſie ſind nichts Anderes, als die allgemeinen Beſtimmungen, Gattungen, Geſetze. **) Er ſagt: „Obgleich in der Natur nichts wahrhaft exiſtirt als individuelle Körper, welche individuelle Akte von ſich geben: ſo geſchieht doch ihre Wirkſamkeit nach einem Geſetz, und es iſt in der Wiſſenſchaft ihr Geſetz und das Erkennen und die Auslegung des Geſetzes als die Grundlage anzuſehen, ſowohl für das Wiſſen als auch für die Thätigkeit. Die Paragraphen dieſes Geſetzes ſind es, was wir unter den Formen der Dinge erkennen." ***) „Wer die Formen erkennt, umfaßt die Natur in der ungleichartigſt ſcheinenden Materie." †) Dieß geht er weitläufig durch, und führt darüber viele Beiſpiele an, z. B. die Wärme. „Der Geiſt muß von den Unterſchieden zu den Gattungen ſteigen. Sonnenwärme und Feuerwärme ſind heterogen (heterogenei). Wir ſehen, daß bei der Sonnenwärme Trau-

---

*) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52.

**) *Novum Organon, L. II, Aphor.* 17, *p.* 345 — 346.

***) Ibidem, Aphor. 2, p. 325 — 326 (Tennemann, Bd. X, S. 35 — 36): Formae inventio habetur pro desperata. Efficiens vero et materia (quales quaeruntur et recipiuntur, remotae scilicet, absque latenti processu ad formam) res perfunctoriae sunt et superficiales, et nihili fere ad scientiam veram et activam. — Licet in natura nihil vere existat praeter corpora individua, edentia actus puros individuos ex lege: in doctrinis tamen illa ipsa lex ejusque inquisitio et inventio atque explicatio pro fundamento est tam ad sciendum quam ad operandum. Eam autem legem ejusque paragraphos formarum nomine intelligimus. — Novum Organon: L. I, Aphor. 51, p. 286. — Ibidem, L. II, Aphor. 9: . . . Oritur vera divisio philosophiae et scientiarum; . . . videlicet, ut inquisitio formarum, quae sunt . . . aeternae et immobiles (d. i. Naturgeſetze), constituat Metaphysicam.

†) Ibidem, Aphor. 3, p. 326: Qui formas novit, is naturae unitatem in materiis dissimillimis complectitur.

den reifen. Um aber zu ſehen, ob die Sonnenwärme ſpecifiſch ſey, beobachten wir auch andere Wärme, und finden, daß auch im warmen Zimmer Trauben reifen; ſo iſt alſo die Sonnenwärme nicht ſpecifiſch." *)

„„Die Phyſik leitet (directs) uns durch enge, rauhe Pfade, indem ſie die Wege der gewöhnlichen Natur nachahmt. — Aber wer eine Form verſteht, kennt die letzte Möglichkeit, dieſe Natur zu ſuperinduciren auf (upon) alle Arten von Gegenſtänden"": „d. i., wie er es erklärt, die Natur von Gold in die von Silber einzuführen," d. h. aus Gold Silber zu machen, „und alle dieſe Wunder zu verrichten, auf welche die Alchymiſten Anſprüche machen. Der Irrthum von dieſen beſteht nur darin, zu hoffen, auf fabelhafte und phantaſtiſche Weiſe dieß zu erlangen;" die wirkliche Weiſe iſt, dieſe Formen zu erkennen. „Die formalen Urſachen (formal causes) und die logiſchen Regeln, ſie kennen zu lernen, ſind der Gegenſtand der Instauratio magna und des Novum Organon." **) Es ſind gute Regeln, aber nicht, jenen Zweck zu erreichen. —

Baco iſt in großen Lebensverhältniſſen geweſen, hat ſo die Verdorbenheit der Menſchen, die am Staatsruder waren, durchgemacht. Bei der Verdorbenheit ſeines Charakters war er Mann von Geiſt, klar blickend: hatte aber nicht die Fähigkeit, nach allgemeinen Gedanken, Begriffen zu raiſonniren. Weltkenntniß beſaß er in hohem Grade: „reiche Imagination, einen mächtigen Witz, und die durchdringende Weisheit, die er zeigt über dieſen intereſſanteſten aller Gegenſtände, gewöhnlich genannt Welt. Das Letztere ſcheint uns die charakteriſtiſche Eigenſchaft Baco's geweſen zu ſeyn. Die Menſchen hatte er viel mehr, als die Sachen ſtudirt: die Irrthümer der Philoſophen viel

*) Novum Organon, L. II, Aphor. 35, p. 366: . . . ad elevandum et evehendum intellectum a differentiis ad genera etc.

**) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52; *De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 236 (p. 91).*

mehr, als die Irrthümer der Philoſophie. In der That, er liebte das *abſtrakte Raiſonnement* nicht;" abſtraktes Raiſonnement, was zum Philoſophiren gehört, findet man am wenigſten bei ihm. „Seine Schriften ſind jedoch voll der feinſten und ſcharfſinnigſten Bemerkungen; aber es bedarf gewöhnlich einer geringen Anſtrengung der Vernunft, ihre Weisheit zu faſſen." Daher wird er oft zum Motto genommen. „Seine Urtheile ſind" aber „meiſt ex cathedra gegeben; oder wenn er verſucht, ſie zu erläutern, ſo iſt es" etwa „durch Gleichniſſe und Erklärung (illustration) und ſcharfſinnige Beobachtungen mehr, als durch direkte und angemeſſene Argumentation. — *Allgemeines Raiſonnement* iſt eine weſentliche Eigenſchaft zum Philoſophiren; ſein Mangel iſt auffallend in Baco's philoſophiſchen Schriften." *) Seine praktiſchen Schriften ſind beſonders intereſſant; große Blicke findet man aber nicht, wie man erwartet.

Es bedarf für eine Manier eines Namens, — eines Mannes, der als Führer, Autorität und Urheber genannt werde: ſo Baco's für das experimentirende Philoſophiren, — eine allgemeine Richtung der Zeit. **)

Dieß iſt, was von Baco anzuführen war. — Bei Locke ſoll noch mehr von dieſem empiriſchen Verfahren der Engländer die Rede ſeyn.

B. Jakob Böhme.

Das andere Extrem iſt der theosophus teutonicus ***) *Böhm*, er ſteht gerade im Entgegengeſetzten; philosophia teu-

*) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 53.

**) De augmentis scientiarum V, c. 4, p. 358 (p. 137): Uno eodemque mentis opere illud, quod quaeritur, et invenitur et judicatur. Neque enim per medium aliquod res transigitur, sed immediate eodem fere modo quo fit in sensu. Quippe sensus in objectis suis primariis simul et objecti speciem arripit et ejus veritati consentit. (Rixner: Handbuch d. Geſch. d. Phil. Bd. III, S. 10.)

***) *Jakob Böhmens Leben und Schriften (nach seinen Werken, Hamburg, 1715. 4.), No. V, §. 2, S. 54; und das Titelblatt.*

tonica, — ſo hieß ſchon früher Myſticismus.*) Von dieſem engliſchen Lordſtaatskanzler, dem Heerführer des äußerlichen, ſinnlichen Philoſophirens, wollen wir zum philosopho teutonico, wie er genannt wurde,**) zum deutſchen Schuſter aus der Lauſitz gehen; wir haben uns ſeiner nicht zu ſchämen. Dieſer Jakob Böhme, lange vergeſſen und als ein pietiſtiſcher Schwärmer verſchrien, iſt erſt in neueren Zeiten wieder zu Ehren gekommen; Leibnitz ehrte ihn. Durch die Aufklärung iſt ſein Publikum ſehr beſchränkt worden; in neueren Zeiten iſt ſeine Tiefe wieder anerkannt worden. Es iſt gewiß, daß er jene Verachtung nicht verdient, aber auch anderer Seits nicht die hohen Ehren, in die er hat erhoben werden ſollen. Ihn als Schwärmer zu qualificiren, heißt weiter nichts. Denn wenn man will, kann man jeden Philoſophen ſo qualificiren, ſelbſt den Epikur und Baco; denn ſie ſelbſt haben dafür gehalten, daß der Menſch noch in etwas Anderem ſeine Wahrheit habe, als im Eſſen und Trinken, und in dem verſtändigen täglichen Leben des Holzhackens, Schneiderns, Handelns, oder ſonſtiger Stands- und Amtsgeſchäfte. — Was aber die hohen Ehren betrifft, zu denen er erhoben worden, ſo dankt er dieſe beſonders ſeiner Form der Anſchauung und des Gefühls; denn Anſchauung und inneres Fühlen, Beten und Sehnen, und die Bildlichkeit der Gedanken, die Allegorien und dergleichen ſind zum Theil für die weſentliche Form der Philoſophie gehalten. Aber es iſt nur der Begriff, das Denken, worin die Philoſophie ihre Wahrheit haben, worin das Abſolute ausgeſprochen werden kann, und auch iſt, wie es an ſich iſt. Von dieſer Seite aber iſt er vollkommen Barbar; — ein Mann, der bei ſeiner rohen Darſtellung ein konkretes, tiefes Herz beſitzt. Weil er keine Methode und Ordnung beſitzt, ſo iſt es ſchwer, eine Vorſtellung von ſeiner Philoſophie zu geben.

*) *Jakob Böhmens Leben und Schriften, No. I*, §. 57, *S.* 27—28.
**) *Ebendaselbst*, §. 18, *S.* 41—12.

Jakob Böhme in Alt-Seidenberg bei Görlitz in der Oberlauſitz 1575 von armen Eltern geboren, war in ſeiner Jugend eben Bauernjunge, der das Vieh hütete.*) Vor ſeinen Werken (in Amſterdam und Hamburg) iſt Lebensbeſchreibung enthalten, nach ſeiner Erzählung von einem Geiſtlichen verfaßt, der ihn perſönlich kannte. — Seine Werke ſind beſonders von Holländern aufgeſucht, und daher die meiſten Ausgaben in Holland gemacht, in Hamburg aber nachgedruckt.**) — Man findet darin viel erzählt, wie er zu einer tieferen Erkenntniß gelangt iſt. Im Lutherthum iſt er erzogen, und darin ſtets geblieben. In ſeinem Leben kommen mehrere Regungen vor, die er gehabt hat. Er erzählt von ſich, daß er als Hirt ſchon wunderbare Erſcheinungen hatte. Die erſte wunderbare Erweckung hatte er bei'm Viehhüten; hier ſchon hatte er in einem Geſträuch eine Höhle und Bütte Geldes geſehen. Durch dieſen Glanz erſchrocken, iſt er innerlich geweckt worden aus trüber Dumpfheit; er hat ſie hernach nicht mehr gefunden.***) In der Folge wurde er dann zu einem Schuſter in die Lehre gegeben. Vorzüglich auf der Wanderſchaft „iſt er durch den Spruch (Lucä XI, 13):" „„Der Vater im Himmel will den heiligen Geiſt geben denen, die ihn darum bitten,"" „in ſich ſelber erwecket, daß er um die Wahrheit zu erkennen, jedoch in Einfalt ſeines Geiſtes inbrünſtig und unaufhörlich gebetet, geſuchet und angeklopfet, bis er, damals bei ſeinem Meiſter auf der Wanderſchaft, durch den Zug des Vaters in dem Sohne, dem Geiſte nach, in den heiligen Sabbat und herrlichen Ruhetag der Seelen verſetzet und alſo ſeiner Bitte gewähret worden; alwo er (ſeiner eigen Bekäntniß nach) mit göttlichem Lichte umfangen, und ſieben Tage lang in höchſter göttlicher Beſchaulichkeit und Freudenreich geſtanden." Sein Meiſter hat ihn fortgeſchickt: er könne „ſolchen

*) *Jakob Böhmens Leben und Schriften, No. I*, §. 2—3, *S.* 3.
**) *Ebendaselbst, No. VI*, §. 3—6, *S.* 81—85.
***) *Ebendaselbst, No. I*, §. 4, *S.* 3—4.

Haus=Propheten nicht" bei ſich haben. In der Folge hat er in Görlitz gelebt; 1594 war er Meiſter und verheirathet. — Später, „Anno 1600, im 25. Jahre ſeines Alters," ging ihm „zum andernmal" das Licht auf, in einem zweiten Geſicht der Art. Er erzählt nämlich: Er ſah ein blankgeſcheuertes zinnernes Geräthe im Zimmer; und „durch den gählichen Anblick des lieblichen jovialen Scheins" dieſes Metalls ward er (zu einer Beſchauung, und Entrückung ſeines aſtraliſchen Geiſtes) „in den Mittelpunkt der geheimen Natur" und in das Licht des göttlichen Weſens „eingeführt. Er ging vor das Thor, um ſich dieſe Phantaſie aus dem Hirne zu ſchlagen, in's Grüne: und" hat „doch nichts deſto weniger ſolchen empfangenen Blick" in ſich „je länger je mehr und klärer empfunden; alſo daß er, vermittelſt der angebildeten Signaturen oder Figuren, Lineamenten und Farben, allen Geſchöpfen gleichſam in das Herz und in die innerſte Natur hineinſehen können (wie auch in ſeinem Buch De signatura rerum dieſer ihm eingedrückte Grund genugſam verkläret und enthalten), wodurch er mit großer Freudigkeit überſchüttet, Gott gedanket, und ruhig an ſein Hausweſen gegangen." *) Er ſchrieb dann ſpäter mehrere Schriften. In Görlitz hat er ſein Handwerk getrieben, und iſt Schuhmacher geblieben: und iſt daſelbſt 1624 als Schuhmachermeiſter geſtorben. **)

Seine erſte Schrift iſt die „Aurora" oder „Morgenröthe im Aufgange," der dann viele folgten; „Von den drei Principien," und eine andere „Vom dreifachen Leben des Menſchen" ſind von ſeinen merkwürdigſten, — außer dieſen noch mehrere andere. Welche Schriften er ſonſt geleſen hat, iſt nicht bekannt. Aber eine Menge Stellen in ſeinen Schriften beweiſen, daß er viel geleſen hat, offenbar beſonders myſtiſche, theoſophiſche und alchymiſtiſche Schriften, zum Theil wohl des Theophraſtus Pa=

*) Jakob Böhmens Leben und Schriften, No. I, §. 6—7, S. 5; §. 10—11, S. 7—8.

**) *Ebendaselbst*, §. 28—29, *S.* 17—18.

racelſus Bombaſtus von Hohenheim; — eines Philoſophen ähnlichen Kalibers, aber eigentlich verworrener und ohne die Tiefe des Gemüths des Böhme. Die Ausdrücke in ſeinen Werken zeigen dieß; der göttliche Salitter, Markurius u. ſ. f. ſagt er auf barbariſche Weiſe. Die Bibel hat er immer geleſen. Er iſt von den Geiſtlichen vielfältig verfolgt, *) hat jedoch in Deutſchland weniger Aufſehen erregt als in Holland und in England, wo ſeine Schriften vielfach aufgelegt worden ſind. **) Er iſt genannt worden der philosophus teutonicus; ***) und in der That iſt durch ihn erſt in Deutſchland Philoſophie mit einem eigenthümlichen Charakter hervorgetreten. Es iſt uns wunderbar zu Muthe bei'm Leſen ſeiner Werke; und man muß mit ſeinen Ideen vertraut ſeyn, um in dieſer höchſt verworrenen Weiſe das Wahrhafte zu finden.

Jakob Böhm iſt der erſte deutſche Philoſoph; der Inhalt ſeines Philoſophirens iſt ächt deutſch. Was Böhme auszeichnet und merkwürdig macht, iſt das ſchon erwähnte proteſtantiſche Princip, die Intellektual-Welt in das eigene Gemüth hereinzulegen, und in ſeinem Selbſtbewußtſeyn Alles anzuſchauen und zu wiſſen und zu fühlen, was ſonſt jenſeits war. Die allgemeine Idee Böhmens zeigt ſich einer Seits tief und gründlich; er kommt anderer Seits aber, bei allem Bedürfniß und Ringen nach Beſtimmung und Unterſcheidung in der Entwickelung ſeiner göttlichen Anſchauungen des Univerſum's, nicht zur Klarheit und Ordnung. Es iſt kein ſyſtematiſcher Zuſammenhang, die größte Verworrenheit in der Abſcheidung, — ſelbſt in ſeiner Tabelle, †) wo I. II. III. genommen:

*) *Jakob Böhmens Leben und Schriften*, *No. I*, §. 12—17, *S.* 8—11.

**) *Ebendaselbst*, *No. VI*, §. 7—8, *S.* 85—87.

***) *Ebendaselbst*, *No. I*, §. 18, *S.* 11—12.

†) *Theosophische Sendbriefe*, 47. *Brief* (*Werke*, *Hamburg* 1715. 4.), *S.* 3879.

I.
Was Gott außer Natur und Kreatur ſey.

II.

Schiedlichkeit: Gott in Liebe.	Mysterium magnum.	Das I. Principium. Gott in Zorn.

III.
Gott in Zorn und Liebe.

Es iſt kein beſtimmtes Auseinanderhalten, — nur ein Ringen; bald ſind dieſe, bald jene Unterſchiede geſetzt: ſie laufen wieder durcheinander, — ſo auch abgeriſſen.

Die Art und Weiſe ſeiner Darſtellung muß barbariſch genannt werden. Wie Böhme das Leben, die Bewegung des abſoluten Weſens in's Gemüth legt, ebenſo alle Begriffe ſchaute er in einer Wirklichkeit an; oder er gebraucht die Wirklichkeit als Begriff, — ſtatt Begriffsbeſtimmungen gewaltſam natürliche Dinge und ſinnliche Eigenſchaften, um ſeine Ideen darzuſtellen. Z. B. Schwefel, Markurius und dergleichen iſt bei ihm nicht das Ding, das wir ſo heißen, ſondern ſein Weſen; oder der Begriff hat dieſe Form der Wirklichkeit. Er ſteht im tiefſten Intereſſe der Idee, kämpft ſich damit herum. Die ſpekulative Wahrheit, die er vortragen will, bedarf, um ſich ſelbſt zu faſſen, weſentlich des Gedankens und der Form des Gedankens. Nur im Gedanken kann dieſe Einheit, in deren Mittelpunkt ſein Geiſt ſteht, gefaßt werden; und gerade die Form des Gedankens iſt es, die ihm fehlt. Die Formen, die er gebraucht, ſind keine Gedankenbeſtimmungen. Es ſind ſinnliche Beſtimmungen einer Seits: ſo Qualitäten, Herbe, Süß, Bitter, Grimmig; Empfindungen, Zorn, Liebe; Tinktur, Blitz, Eſſenz, Salitter, Markurius. Dieſe ſinnlichen Formen behalten bei ihm nicht eigenthümliche ſinnliche Bedeutung; er gebraucht ſie zu Gedankenbeſtimmungen. Es erhellt dann ſogleich, wie die Darſtellung gewaltſam erſcheinen muß, indem nur der Gedanke der Einheit fähig iſt. Es ſieht alſo kraus aus, wenn man von Bitterkeit

Gottes, Schrack, Blitz lieſt; man muß die Idee vorher haben, ahnet ſie freilich.

Das Andere iſt dann, daß er als Form der Idee die chriſtliche Form gebraucht; die ſinnliche Weiſe und die Weiſe der vorſtellenden Religion, ſinnliche Bilder und Vorſtellungen, bringt er ineinander. Es iſt barbariſch einer Seits, anderer Seits ebenſo dieſe Gegenwärtigkeit, in Allem aus ſeiner Wirklichkeit, aus ſeinem Gemüthe zu ſprechen: was im Himmel vorgeht, bei ſich und herum in ſich zu haben. Wie Hans Sachs in ſeiner Manier den Herrgott, Chriſtus und den heiligen Geiſt nicht minder zu Spießbürgern ſeines Gleichen vorgeſtellt hat, als die Engel und die Erzväter, nicht als vergangene, hiſtoriſche genommen: ſo Böhme.

Dem Glauben hat der Geiſt Wahrheit, aber in ſeiner Wahrheit fehlt das Moment der Gewißheit ſeiner ſelbſt. Daß der Gegenſtand des Chriſtenthums die Wahrheit, der Geiſt iſt, haben wir geſehen; ſie iſt dem Glauben als unmittelbare Wahrheit. Er hat ſie, aber bewußtlos, ohne Wiſſen, ohne ſie als ſein Selbſtbewußtſeyn zu wiſſen: und weil im Selbſtbewußtſeyn das Denken, der Begriff weſentlich iſt, — die Einheit der Entgegengeſetzten bei Bruno, — ſo fehlt dem Glauben vorzüglich dieſe Einheit. Seine Momente fallen als beſondere Geſtalten auseinander, beſonders die höchſten Momente: das Gute und das Böſe, oder Gott und der Teufel. Gott iſt, und auch der Teufel, Beide für ſich. Gott iſt das abſolute Weſen. Aber welches abſolute Weſen iſt dieß, das alle Wirklichkeit und beſonders das Böſe nicht an ihm hat? Böhme iſt eines Theils darauf gerichtet, die Seele des Menſchen zum Leben zu führen, in ihr ſelbſt das göttliche Leben hervorzubringen, den Streit und Kampf in ihr ſelbſt anzuſchauen, und zu ihrer Arbeit und Bemühen zu machen: und dann eben in Anſehung dieſes Inhalts es herauszukriegen, wie das Böſe im Guten, oder den Teufel aus Gott zu begreifen, — eine Frage der jetzigen Zeit. Weil

er aber den Begriff nicht hat, ſo ſtellt ſich dieß als fürchterlicher, ſchmerzhafter Kampf vor; man hat das Gefühl des Ringens. Es iſt eine barbariſche Form der Darſtellung und des Ausdrucks, — ein Kampf ſeines Gemüths, Bewußtſeyns mit der Sprache; und der Inhalt des Kampfes iſt die tiefſte Idee, die die abſoluteſten Gegenſätze zu vereinigen aufzeigt. (Die Geſtalt, die ihm zunächſt liegt, iſt Chriſtus und die Dreieinigkeit: und dann die chemiſchen Formen von Merkur, Salitter, Schwefel, Herbes, Saures u. ſ. f.) Wir ſehen in ihm das Ringen, dieſe Entgegengeſetzten in Eins zu bringen und ſie zu binden, — nicht für die denkende Vernunft; es iſt eine ungeheure wilde und rohe Anſtrengung des Inneren, das zuſammenzupacken, was durch ſeine Geſtalt und Form ſo weit auseinander liegt. In ſeinem ſtarken Geiſte bringt er Beides zuſammen, und zerbricht darin alle dieſe Bedeutung, — die Geſtalt der Wirklichkeit, die Beides hat. Zugleich aber, weil er dieſe Bewegung, dieß Weſen des Geiſtes in ihm ſelbſt, ſo im Inneren auffaßt: ſo nähert ſich die Beſtimmung der Momente mehr der Form des Selbſtbewußtſeyns, dem Geſtaltloſen, dem Begriffe. Wenn man es zuſammenfaſſen will, ſo hat er gerungen, das Negative, das Böſe, den Teufel in Gott zu begreifen, zu faſſen.

So roh und barbariſch es einer Seits iſt, und ſo ſehr man es nicht aushalten kann, anhaltend ihn zu leſen und die Gedanken feſtzuhalten (es geht immer der Kopf herum von Qualitäten, Geiſtern, Engeln): ſo hat dieß derbe Gemüth doch eigentlich in der That eine ungeheure barbariſche Kraft, die Wirklichkeit als Begriff zu gebrauchen. Im Hintergrunde iſt der ſpekulativſte Gedanke, der aber nicht zu ſeiner ihm angemeſſenen Darſtellung kommt. Man muß ſyſtematiſche Darſtellung bei ihm nicht erwarten, noch wahrhafte Herüberführung in's Einzelne. Er bleibt auch nicht bei Einer Form, ſondern wirft ſich in mehrere Formen herum, weil weder die ſinnliche noch die religiöſe genügen kann. Populare, derbe Weiſe der Vorſtellung,

vollkommene Parrheſie kommt vor, die uns gemein erſcheint. Mit dem Teufel hat er viel zu thun; er redet ihn oft an. „Komm her," ſagt er, „Du Schwarzhans. Was willtu? Ich will Dir ein Recept verſchreiben." *) Wie Proſpero bei Shakſpeare — im Sturm **) — Ariel droht, eine wurzelknorrige Eiche zu ſpalten und ihn 1000 Jahre darin einzuklemmen: ſo iſt Böhme's großer Geiſt in harte knorrige Eiche des Sinnlichen, — in knorrige, harte Verwachſung der Vorſtellung eingeſperrt. Er kann nicht zur freien Darſtellung der Idee kommen. In der Idee Gottes auch das Negative zu faſſen, ihn als abſolut zu begreifen, — dieß iſt der Kampf, der ſo fürchterlich ausſieht, weil er in der Gedankenbildung noch ſo weit zurück iſt. Die eine Seite iſt die ganz rohe und barbariſche Darſtellung, anderer Seits erkennt man das deutſche, tiefe Gemüth, das mit dem Innerſten verkehrt, und darin ſeine Macht, ſeine Kraft exercirt.

Ich will die Haupt-Ideen Böhme's kurz angeben: dann einzelne Stellen und Formen, in die er ſich herumwirft; er wiederholt ſich daher ſo häufig. Die Formen der Hauptvorſtellungen ſind indeſſen wieder ſehr verſchieden allenthalben; und man würde ſich täuſchen in ſeiner Arbeit, wenn man es unternehmen wollte, eine konſequente Darſtellung und Entwickelung ſeiner Vorſtellungen zu geben, beſonders inſofern ſie weiter hinausgehen. Von den Gedanken Jakob Böhm's läßt ſich meiſt nicht viel ſprechen, ohne die Weiſe ſeines Ausdrucks, die Form deſſelben anzunehmen; denn anders läßt ſich's nicht ausdrücken, — die Form iſt weſentlich nicht Begriff mehr.

Die Grund-Idee bei ihm iſt das Streben, Alles in einer abſoluten Einheit zu erhalten, — die abſolute göttliche Einheit, und die Vereinigung aller Gegenſätze in Gott. Sein Haupt-,

---

*) *Troſtſchrift von vier Complexionen*, §. 43—63, *S.* 1602—1607.

**) *Akt I*, *Scene* 2, *S.* 27—28 (*überſetzt von Schlegel*, *Berlin* 1818).

ja man kann ſagen, ſein einziger Gedanke, der durch Alles hindurchgeht, iſt im Allgemeinen, die heilige Dreifaltigkeit, — in Allem die göttliche Dreieinigkeit aufzufaſſen, alle Dinge als ihre Enthüllung und Darſtellung; ſo daß ſie das allgemeine Princip iſt, in welchem und durch welches Alles iſt: und zwar ſo, daß alle Dinge nur dieſe Dreieinigkeit in ſich haben, nicht als eine Dreieinigkeit der Vorſtellung, ſondern als reale, — die abſolute Idee. Alles wird als dieſe Trinität erkannt. Alles, was iſt, iſt nur dieſe Dreiheit; dieſe Dreiheit iſt Alles. *) Die Darſtellung iſt bald trüber, bald lichter. Das Weitere iſt dann die Explikation der Dreieinigkeit; und die Formen, die er gebraucht, den Unterſchied, der in ihr vorkommt, zu bezeichnen, ſind verſchieden.

In der Aurora, der „Wurzel oder Mutter der Philoſophie, Aſtrologie und Theologie," giebt er Eintheilung, ſtellt dieſe Wiſſenſchaften neben einander. „1) Durch die Philoſophie wird gehandelt von der göttlichen Kraft, was Gott ſey, und wie im Weſen Gottes die Natur, Sternen und Elementa beſchaffen ſind, und woher alle Ding ſeinen Urſprung hat, wie Himmel und Erde beſchaffen ſind, auch Engel, Menſchen und Teufel, darzu Himmel und Hölle, und Alles, was kreatürlich iſt, auch was die beiden Qualitäten in der Natur, aus rechtem Grunde in Erkenntniß des Geiſtes, im Trieb und Wallen Gottes." **)

„2) Durch die Aſtrologie wird gehandelt von den Kräften der Natur, der Sternen und Elementen, wie daraus alle Kreaturen ſind herkommen, wie Böſes und Gutes durch ſie gewirket wird in Menſchen und" in „Thieren;" ***) — keine klare Beſtimmung, ſondern mehr ein Uebergang.

„3) Durch die Theologie wird gehandelt von dem Reiche

*) *Von Christi Testament der heiligen Taufe, Buch II, Kap.* 1, §. 4 — 5, *S.* 2653 — 2654.

**) Morgenröthe im Aufgang, Vorrede §. 84, S. 18.

***) Ebendaſelbſt, §. 85.

Chriſti, wie daſſelbe ſey beſchaffen, wie es der Höllen Reich ſey entgegengeſetzt, auch wie es in der Natur mit der Höllen Reich kämpfet.“ *)

Ein Hauptgedanke Böhme's iſt, daß das Univerſum Ein göttliches Leben und Offenbaren Gottes in allen Dingen iſt; — näher, daß aus dem Einen Weſen Gottes, dem Inbegriff aller Kräfte und Qualitäten, der Sohn ewig geboren wird, der in jenen Kräften leuchtet: die innere Einheit dieſes Lichts mit der Subſtanz der Kräfte iſt der Geiſt.

1. Das Erſte iſt Gott der Vater; dieß Erſte iſt zugleich unterſchieden in ſich, und iſt die Einheit dieſer Beiden. „Gott iſt Alles,“ ſagt er, „er iſt Finſterniß und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht; aber er nennet ſich alleine einen Gott nach dem Lichte ſeiner Liebe. — Es iſt ein ewiges Contrarium zwiſchen Finſterniß und Licht: Keines ergreifet das Ander, und iſt Keines das Ander, und iſt doch nur ein einiges Weſen, aber mit der Qual unterſchieden“ (Qual iſt Quelle, Qualität; mit der Qual iſt das ausgedrückt, was abſolute Negativität heißt, das ſich auf ſich beziehende Negative, die abſolute Affirmation darum), „auch mit dem Willen, und iſt doch kein abtrennlich Weſen. Nur Ein Principium ſcheidet das, daß Eines im Andern als ein Nichts iſt, und iſt doch: aber nach deſſen Eigenſchaft, darinnen es iſt, nicht offenbar.“ **) Um dieſen Punkt dreht ſich nun das ganze Bemühen Böhme's und die Einheit der abſolut Verſchiedenen. Das Princip des Begriffs iſt in Böhm durchaus lebendig, nur kann er es nicht in der Form des Gedankens ausſprechen. Jenes Einige, ſagt er, iſt aber unterſchieden durch die Qual; d. h. Qual iſt eben die ſelbſtbewußte, gefühlte Negativität. Es kommt Alles darauf an, das Negative als einfach zu denken, da es zugleich ein Entgegenge-

*) Morgenröthe im Aufgang, Vorrede §. 88, S. 18.

**) Von wahrer Gelaſſenheit, Kap. 2, §. 9 — 10, S. 1673.

Digitized by Google

ſetztes iſt. So die Qual iſt dieſe innere Zerriſſenheit; aber ſie iſt das Einfache. Davon leitet er ab Quellen, — ein gutes Wortſpiel; die Qual, dieſe Negativität geht fort in Lebendigkeit, Thätigkeit: und ſo ſetzt er es auch mit Qualität, woraus er Quallität macht, zuſammen. *) Die abſolute Identität der Unterſchiede iſt durchaus bei ihm vorhanden.

a. So ſtellt nun Böhme Gott nicht als die leere Einheit vor, ſondern als dieſe ſich ſelbſt theilende Einheit des Entgegengeſetzten. Gott der Vater iſt alſo das Erſte. Aber eine ganz beſtimmte Unterſcheidung muß man da nicht erwarten. Das Erſte, Eine hat zugleich eine ſehr natürliche Weiſe, die Weiſe des natürlichen Seyns. So ſpricht er von der einfachen Eſſenz; Gott iſt einfache Eſſenz, wie bei Proklus. Dieſe einfache Eſſenz nennt er das Verborgene: beſtimmt es darum auch als das Temperamentum, dieſelbe Einheit Verſchiedener, — Alles iſt darin temperirt. **) Wir ſehen es ihn auch den großen Salitter — bald den göttlichen, bald den Salitter der Natur —, auch Salniter nennen. ***) Wenn er, als von etwas Bekanntem, von dieſem großen Salitter ſchwatzt, ſo weiß man nicht ſogleich, was dieß ſeyn ſoll. Aber es iſt eine ſchuſtermäßige Radebrechung des Worts sal nitri, Salpeter — Salniter noch im Oeſtreichiſchen —, d. h. alſo eben noch das neutrale und in Wahrheit allgemeine Weſen. Das iſt der göttliche Pomp: In Gott iſt eine herrlichere Natur, Bäume, Gewächſe u. ſ. f. „In der göttlichen Pomp ſind fürnemlich zwei Dinge zu betrachten: Der Salitter, oder die göttlichen Kräfte, er gebäret ſich alle

*) *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, Kap. 10, §. 42, S. 470.

**) *Von der Gnadenwahl*, Kap. 1, §. 3 — 10, *S.* 2408 — 2410; Kap. 2, §. 9, *S.* 2418; §. 19 — 20, *S.* 2420; *Schlüssel der vornehmsten Puncten und Wörter*, §. 2, *S.* 3668; §. 145 — 146, *S.* 3696 — 3697.

***) *Morgenröthe*, Kap. 4, §. 9 — 11, *S.* 49 — 50; Kap. 11, §. 47, *S.* 126 — 127, *u. s. f.*

Frucht; und der Markurius oder Schall," *) — die Qualität, Hitze, Ton. Dieſer große Salitter iſt nun das verborgene, nicht geoffenbarte Weſen, wie die neuplatoniſche Einheit ohne Wiſſen von ihr ſelbſt, — ebenſo verborgen, unerkannt.

b. Dieſe Subſtanz iſt nun Gott der Vater, — dieſe erſte Einheit; ſie enthält alle *Kräfte*, Qualitäten als noch nicht geſchieden. Dieſer Salitter erſcheint dann auch als der Leib *Gottes*, der alle Qualitäten, Kräfte in ſich faßt. „So man das ganze Curriculum oder den ganzen Umcirk der Sternen betrachtet, ſo findet ſich's bald, daß daſſelbe ſey die Mutter aller Dinge oder die Natur, daraus alle Dinge worden ſind, und darinnen alle Dinge ſtehen und leben, und dadurch ſich Alles beweget; und alle Dinge ſind aus denſelben Kräften gemacht und bleiben darinne ewiglich." **) So ſagt man, Gott iſt die Realität aller Realitäten. Er ſagt: „Du mußt aber Deinen Sinn allhie im Geiſt erheben und betrachten, wie die ganze Natur mit allen Kräften, die in der Natur ſind, darzu die Weite, Tiefe, Höhe, Himmel, Erde und Alles, was darinnen iſt, und über dem Himmel, ſey der Leib Gottes; und die Kräfte der Sternen ſind die *Quelladern* in dem natürlichen Leibe Gottes in dieſer Welt." ***)

„Nicht mußt Du denken, daß in dem Corpus der Sternen ſey die ganze triumphirende heilige Dreifaltigkeit, Gott Vater, Sohn nnd heiliger Geiſt. — Aber dieß iſt nicht alſo zu verſtehen, daß Er gar nicht ſey in dem Corpus der Sternen und in dieſer Welt." †) Dieſes Ganze iſt die allgemeine Kraft überhaupt; ſie exiſtirt als Eine Einheit als Gott Vater, kreatürlich exiſtirt ſie als Totalität der Sterne. Es iſt der ganze Gott, der ſich in ſo viel Weſen kreatürlich gemacht hat; im

*) *Morgenröthe, Kap.* 4, §. 12 — 21, *S.* 50 — 51.
**) Ebendaſelbſt, Kap. 2, §. 15, S. 30.
***) Ebendaſelbſt, §. 16, S. 30 — 31.
†) Ebendaſelbſt, §. 17 — 18, S. 31.

Vater, als dem Reſervoir, ſind die Kräfte in Einem. „Allhier iſt nun die Frage, woher denn der Himmel ſolche Kraft hat oder nimmt, daß er ſolche Beweglichkeit in der Natur machet? Hie mußtu nun ſehen über und außer die Natur in die Licht-heilige, triumphirende, göttliche Kraft, in die unveränderliche, heilige Dreifaltigkeit, die iſt ein triumphirend, quallend, beweglich Weſen; und ſind alle Kräfte darinnen, wie in der Natur, — davon Himmel, Erden, Sternen, Elementa, Teufel, Engel, Menſchen, Thier und Alles worden iſt, und darinnen Alles ſtehet. — So man nennet Himmel und Erden, Sternen und Elemente, und Alles, was darinnen iſt, und Alles, was über allen Himmeln iſt: ſo nennet man hiemit den ganzen Gott, der ſich in dieſen oberzehlten," unzählbaren „Weſen in ſeiner Kraft, die von ihm ausgehet, alſo kreatürlich gemacht hat." *)

„Die bittere Qualität iſt auch in Gott, aber nicht auf Art und Weiſe, wie im Menſchen die Galle, ſondern iſt eine ewigwährende Kraft, ein erheblicher, triumphirender Freuden-Quäll." **)

„Von Gott, dem Vater. — Wenn man nun betrachtet die ganze Natur und ihre Eigenſchaft, ſo ſihet man den Vater; wenn man anſchauet den Himmel und die Sternen, ſo ſihet man ſeine ewige Kraft und Weisheit. Alſo viel Sternen unter dem Himmel ſtehen — unzählich —: alſo viel- und mancherlei iſt Gottes des Vaters Kraft und Weisheit. Es hat jeder Stern ſeine eigene Qualität. — Nicht muſtu denken, daß jede Kraft, die im Vater iſt, an einem beſondern Theil und Ort in dem Vater ſtehe, wie die Sternen am Himmel. Nein! Sondern der Geiſt zeigt, daß alle Kräfte in dem Vater in einander ſind, wie Eine Kraft." — Er ſagt: „Nicht muſtu" aber „denken, daß Gott im Himmel und über dem Himmel etwan

*) Morgenröthe, Kap. 2, §. 31 — 33, S. 33 — 34.
**) Ebendaſelbſt, §. 38 — 40, S. 34 — 35.

ſtehe und walle, wie eine Kraft und Qualität, welche keine Vernunft und Wiſſenſchaft in ſich habe, wie" z. B. „die Sonne, die in ihrem Cirkel herumläuft und ſchüttet von ſich die Wärme und das Licht, es bringe gleich der Erde oder den Kreaturen Schaden oder Frommen. Nein! So iſt" Gott, „der Vater nicht; ſondern" er „iſt ein allmächtiger, allweiſer, allwiſſender, allſehender, allhörender, allriechender, allſchmeckender Gott, der da iſt in ſich ſänftig, freundlich, lieblich, barmherzig und freudenreich, ja die Freude ſelbſt." *) — Es iſt alſo Trennung in verſchiedene Qualitäten. Dieſe Qualitäten will er nun beſtimmen; das iſt trübe Darſtellung.

c. Ein Hauptbegriff iſt die *Qualität*. Böhme fängt in der Aurora, „Morgenröthe im Aufgang," von den Qualitäten an. Die erſte Beſtimmung Böhme's, die der Qualität, iſt Inqualiren, Qual, Quelle. In der Aurora ſagt er: „Qualität iſt die Beweglichkeit, Quallen" (Quellen) „oder Treiben eines Dinges" — was er nachher auch mit der Qual zuſammenbringt **) —; „als da iſt die *Hitze*, die brennet, verzehret und treibet Alles, das in ſie kommt, das nicht ihrer Eigenſchaft iſt. Hinwiederum erleuchtet und wärmet ſie Alles, was da iſt kalt, naß und finſter, und machet das Weiche hart. Sie hat aber noch zwei Species in ſich: als nemlich das *Licht* und die *Grimmigkeit*. Das Licht, das Herze der Hitze, iſt ein lieblich, freudenreicher Anblick, eine Kraft des Lebens, — ein Stück oder Quell der himmliſchen Freudenreich; denn es machet in dieſer Welt Alles lebendig und beweglich: alles Fleiſch, ſowohl Bäume, Laub und Gras wächſet in dieſer Welt in Kraft des Lichts, und hat ſein Leben darinnen, als in dem Guten. Hinwiederum hat ſie die Grimmigkeit" (Negativität), „daß ſie brennet, verzehret und verderbet; dieſelbe Grimmigkeit quellet, trei-

*) Morgenröthe, Kap. 3, §. 2, 8—11, S. 36—38. (*Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil. B. II, Anhang, S.* 106, §. 6.)

**) *S. Oben, S.* 306—307.

det und erhebet ſich in dem Lichte und machet das Licht beweglich: ringet und kämpfet miteinander in ſeinem zweifachen Quell. Das Licht beſtehet in Gott ohne Hitze, aber in der Natur beſtehet es nicht; denn in der Natur ſind alle Qualitäten in einander, nach Art und Weiſe, wie Gott Alles iſt. Gott" (der Vater) „iſt das Herz" — das andere Mal iſt der Sohn das Herz Gottes; *) auch wieder der Geiſt heißt das Herz **) — „oder Quellbrunn der Natur; aus ihm rühret her Alles. Nun herrſchet die Hitze in allen Kräften der Natur, und erwärmet Alles, und iſt ein Quell in Allen. Das Licht aber in der Hitze giebt allen Qualitäten die Kraft, daß Alles lieblich und wonnereich iſt." ***)

Der Qualitäten zählt er eine Reihe auf: die kalte, hitzige, bittere, ſüße, grimmige, herbe, harte, derbe, weiche Qualität, Schall u. ſ. w. †) „Aus dieſen Qualitäten ſind alle Kreaturen gemacht und kommen daher, und leben darinnen als in ihrer Mutter." ††) „Die Kräfte der Sternen ſind die Natur. — Alles rührt in dieſer Welt von den Sternen her. Das will ich Dir beweiſen, ſo Du aber nicht ein Klotz biſt, und ein wenig Vernunft haſt." †††)

Er nennt den Vater auch alle Kräfte — alle Kräfte ſind in ihm „in einander, wie Eine Kraft" —: [1]) und unterſcheidet dieſe wieder als die **ſieben erſten Quellgeiſter**. [2]) Aber es iſt da Verwirrung, kein beſtimmter Unterſchied, weshalb es gerade ſieben ſind, keine Gedankenbeſtimmung; dergleichen Feſtes findet man nicht bei ihm. Dieſe ſieben Qualitäten ſind auch

---

*) *Vom dreifachen Leben des Menschen, Kap.* 4, §. 68, *S.* 881.

**) Morgenröthe, Kap. 2, §. 13, S. 29.

***) Ebendaſelbſt, Kap. 1, §. 3 — 7, 9, S. 23 — 24.

†) *Ebendaselbst* §. 10 — 24, *S.* 24 — 27.

††) Ebendaſelbſt, Kap. 2, §. 1, S. 28.

†††) Ebendaſelbſt, §. 14, S. 30; §. 8, S. 29.

[1]) *Ebendaselbst, Kap.* 4, §. 5 — 6, *S.* 48.

[2]) *Ebendaselbst, Kap.* 8, §. 15, *S.* 78 — *Kap.* 11, §. 46, *S.* 126.

die ſieben Planeten, die im großen Salitter Gottes arbeiten; „die ſieben Planeten bedeuten die ſieben Geiſter Gottes oder die Fürſten der Engel.“ *) Aber ſie ſind Eine Einheit; und dieſe Einheit iſt ein Quellen und Gähren in ſich. „In Gott triumphiren alle Geiſter, wie Ein Geiſt, und ein Geiſt ſänftiget und liebet immer den anderen; und iſt nichts, denn eitel Freude und Wonne.“ **) In Gott ſind die Unterſchiede vereint. „Es ſteht nicht Ein Geiſt neben dem anderen, wie Sterne am Himmel; ſondern alle ſieben ſind ineinander, wie Ein Geiſt.“ ***) „Jeder Geiſt in den ſieben Geiſtern Gottes iſt aller ſieben Geiſter Gottes ſchwanger; alle ſind ineinander, wie Ein Geiſt,“ — jeder iſt ſo in Gott ſelbſt Totalität. „Einer gebäret den anderen in und durch ſich ſelber;“ †) dieſes iſt das Aufblitzen des Lebens aller Qualitäten. ††) — Er ſuchte nun, da Gott Alles iſt, das Böſe im Guten, den Teufel in Gott zu faſſen; und dieſer Kampf iſt der ganze Charakter ſeiner Schriften, und die Qual ſeines Geiſtes.

2. Wie das Erſte das Quellen und Keimen aller Kräfte und Qualitäten war, ſo iſt das Aufgehen das Zweite. Ein Hauptbegriff, welcher bei ihm unter ſehr vielen Geſtaltungen und Formen erſcheint, iſt das zweite Princip, das Wort, der Separator, die Qual, die Offenbarung, überhaupt die Ichheit, der Quell aller Scheidung, des Willens und Inſichſeyns, das in den Kräften der natürlichen Dinge iſt, und indem das Licht darin aufgeht, zur Ruhe zurückgeführt wird.

a. Gott als das einfache abſolute Weſen iſt nicht Gott abſolut; in ihm iſt nichts zu erkennen. Was wir erkennen, iſt etwas Anderes; — eben dieß Andere iſt in Gott ſelbſt enthal-

---

*) *Morgenröthe, Kap.* 3, §. 18, *S.* 40.
**) Ebendaſelbſt, Kap. 10, §. 54, S. 115.
***) *Ebendaselbst*, §. 40, *S.* 112.
†) *Ebendaselbst*, §. 39.
††) *Ebendaselbst, Kap.* 11, §. 7 — 12, *S.* 119 — 120.

ten, als Gottes Anſchauen und Erkennen. Von dem Zweiten ſagt er, eine Separation habe geſchehen müſſen in dieſem Temperament. Böhme ſagt eben ſo: Denn „kein Ding kann ohne Widerwärtigkeit ihme offenbar werden; denn ſo es nichts hat, das ihme widerſtehet, ſo gehet's immerdar für ſich aus, und gehet nicht wieder in ſich ein. So es aber nicht wieder in ſich eingehet, als in das, daraus es iſt urſprünglich gegangen, ſo weiß es nichts von ſeinem Urſtand." Urſtand gebraucht er für Subſtanz; und es iſt Schade, daß wir dieſen und ſo manchen anderen treffenden Ausdruck nicht gebrauchen dürfen. „Ohne die Widerwärtigkeit hätte das Leben keine Empfindlichkeit, noch Wollen, Wirken, weder Verſtand noch Wiſſenſchaft. — Hätte der verborgene Gott, welcher ein Einig Weſen und Wille iſt, nicht mit ſeinem Willen aus ſich, aus der ewigen Wiſſenſchaft im Temperamento ſich in Schiedlichkeit des Willens ausgeführet, und dieſelbe Schiedlichkeit in eine Infaßlichkeit" (Identität) „zu einem natürlichen und kreatürlichen Leben eingeführet, und daß dieſelbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streit ſtünde: wie wollte ihme der Wille Gottes, der nur Einer iſt, offenbar ſeyn? Wie mag in einem Einigen Willen eine Erkenntniß ſeiner ſelbſt ſeyn?" *) Wir ſehen, Böhme iſt unendlich erhaben über das leere Abſtraktum des höchſten Weſens u. ſ. f.

b. Er ſagt: „Der Anfang aller Weſen iſt das Wort, als das Aushauchen Gottes, und Gott iſt das ewige Ein von Ewigkeit geweſen und bleibet's auch in Ewigkeit. Das Wort iſt der ewige Anfang und bleibet's" auch „ewig; denn es iſt die Offenbarung des ewigen Einen, damit und dadurch die göttliche Kraft in Eine Wiſſenſchaft des Etwas gebracht wird. Mit dem Worte verſtehen wir den offenbaren Willen Gottes; mit dem Wort Gott" aber „den verborgenen Gott, daraus das Wort

*) Von göttlicher Beſchaulichkeit, Kap. 1, §. 8—10, S. 1739.

ewig entſpringet. Das Wort" (der Sohn) „iſt der Ausfluß des göttlichen Ein, und doch" iſt es „Gott ſelber als ſeine Offenbarung." (Λόγος iſt beſtimmter als Wort. Es iſt ſchöne Zweideutigkeit des griechiſchen Worts, — Vernunft und zugleich Sprache. Denn Sprache iſt die reine Exiſtenz des Geiſtes; es iſt ein Ding, vernommen in ſich zurückgekehrt.) „Das Ausgefloſſene iſt **Weisheit** aller Kräfte, Farben, Tugend und Eigenſchaften Anfang und Urſach." *)

Das Weltall iſt nichts Anderes, als eben die kreatürlich gemachte Weſenheit Gottes. **) „Wenn Du" daher „anſiehſt die Tiefe" des Himmels, „die Sterne, die Elemente, die Erde" und ihre Erzeugungen: „ſo begreifſt Du mit Deinen Augen" freilich „nicht die helle und klare Gottheit, ob ſie wohl" auch „darinnen iſt;" Du ſiehſt nur ihre kreatürliche Darſtellung. „So Du aber Deine Gedanken erhebeſt, und denkeſt . . . an den Gott, welcher in Heiligkeit in dieſem All regieret: ſo brichſtu durch den Himmel aller Himmel, und ergreifeſt Gott bei ſeinem heiligen Herzen." ***) — „Der Himmel Kräfte arbeiten ſtets in Bildniſſen, Gewächſen und Farben, zu offenbaren den heiligen Gott, auf daß er erkannt werde in allen Dingen." †)

c. Das iſt der **Sohn**. Er ſagt: „Der Sohn iſt" vom Vater und „im Vater, des Vaters Herz oder Licht; und der Vater gebäret ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit immerdar." Demnach „iſt der Sohn" zwar „eine andere Perſon als der Vater, aber kein anderer," ſondern derſelbe „Gott als der Vater,"

*) *Von göttlicher Beschaulichkeit*, *Kap.* 1, §. 1—3, *S.* 1755—1756.

**) *Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Philos. B. II*, *Anhang*, *S.* 108, §. 5 (*nach Böhme's Morgenröthe*, *Kap.* 2, §. 16, *S.* 30—31; §. 33, *S.* 34).

***) *Morgenröthe*, *Kap.* 23, §. 11—12, *S.* 307—308 (*Rixner: Handb. d. Gesch. d. Philos. B. II*, *Anhang*, *S.* 108, §. 5).

†) Theoſophiſche Sendbriefe I, §. 5, S. 3710.

deſſen Abglanz er iſt.*) „Der Sohn iſt das Herz," das Pulſirende, „im Vater. Alle Kräfte, die im Vater ſind, ſind des Vaters Eigenthum. Der Sohn iſt das Herz oder der Kern in allen Kräften; er iſt aber die Urſache der quellenden Freuden in allen Kräften in dem ganzen Vater." (Das Erſte iſt der Salitter, das Neutrale.) „Es ſteiget von ihm auf die ewige himmliſche Freude und quillet in allen Kräften des Vaters,"**) — „wie die Sonne das Herz der Sternen iſt. Sie bedeutet recht den Sohn; ſie erleuchtet den Himmel, die Sternen, und die Tiefe über der Erden, und wirket in allen Dingen, was in dieſer Welt iſt. (Der Sternen Zirk bedeuten des Vaters mancherlei Kräfte.) Sie giebt allen Sternen Licht und Kraft, und temperirt ihre Kraft. (Unter den ſieben Geiſtern iſt Lucifer einer geweſen.) Der Sohn Gottes wird von allen Kräften ſeines Vaters von Ewigkeit, wie die Sonne aus den Sternen geboren iſt, immer geboren und nicht gemacht, und iſt das Herz und Glanz aus allen Kräften. Er leuchtet in allen Kräften des Vaters, und ſeine Kraft iſt die bewegliche, quällende Freude in allen Kräften des Vaters; und er leuchtet in dem ganzen Vater, wie die Sonne in der ganzen Welt. Denn ſo der Sohn nicht in dem Vater leuchtete, ſo wäre der Vater ein finſter Thal; denn des Vaters Kraft ſtiege nicht auf von Ewigkeit zu Ewigkeit, und könnte das göttliche Weſen nicht beſtehen."***) Dieſe Lebendigkeit des Sohns iſt Hauptpunkt. — Ueber dieſes Aufgehen und Manifeſtiren hat er denn auch äußerſt wichtige Beſtimmungen beigebracht.

d. „Aus ſolcher Offenbarung der Kräfte, darinnen ſich der Wille des ewigen Ein beſchauet, fließt der Verſtand und die Wiſſenſchaft des Ichts, da ſich der ewige Wille im Ichts

*) *Morgenröthe, Kap.* 3, §. 33—35, *S.* 44 (*Rixner: Handbuch d. Geſch. d. Philos. B. II, Anhang, S.* 106, §. 7).

**) *Morgenröthe, Kap.* 3, §. 15, *S.* 39.

***) *Ebendaſelbſt*, §. 18—22, *S.* 40—41.

ſchauet" (Wortſpiel von Nichts, denn es iſt eben das Negative; aber zugleich Gegentheil von Nichts, und das Ich des Selbſtbewußtſeyns liegt darin). Der Sohn, das Etwas, iſt ſo Ich, Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn; das abſtrakte Neutrale iſt Gott, das Sichſammeln zum Punkt des Fürſichſeyns iſt Gott. Das Andere iſt nun das Ebenbild Gottes. „Dieß Ebenbildniß iſt das" große Myſterium, „Mysterium magnum, als der Schöpfer aller Weſen und Kreaturen; denn es iſt der Separator" (des Ganzen) „in dem Ausfluß des Willens, welcher den Willen des ewigen Ein ſchiedlich machet, — die Schiedlichkeit im Willen, daraus Kräfte und Eigenſchaften urſtänden." *) Dieſer Separator iſt „zum Amtmann der Natur geordnet, mit welchem der ewige Wille alle Dinge regiret, machet, formet und bildet." **) Der Separator iſt das Bethätigende, ſich Unterſcheidende; und er nennt ihn — dieß Ichts — nun auch den Lucifer, den erſtgebornen Sohn Gottes, — den kreatürlich erſtgebornen Engel. ***) Aber dieſer Lucifer iſt abgefallen, †) — Chriſtus an ſeine Stelle gekommen. ††)

Das iſt der Zuſammenhang des Teufels mit Gott; das iſt Andersſeyn, und dann Fürſichſeyn, Für-Eines-Seyn, daß das Andere für Eines ſey. Und dieß iſt der Urſprung des Böſen in Gott und aus Gott. So iſt dieß die höchſte Tiefe der Gedanken des Jakob Böhme. — Dieſer Lucifer iſt abgefallen. Denn das Ichts — das Sichſelbſtwiſſen, Ichheit (ein Wort, das bei ihm vorkommt) — iſt das Sichinſichhineinbilden, das

*) Von göttlicher Beſchaulichkeit, Kap. 1, §. 4 — 5, S. 1756.

**) Ebendaſelbſt, §. 12, S. 1758.

***) *Morgenröthe, Kap.* 12, §. 101 — 107, *S.* 149 — 150; *Kap.* 13, §. 92 — 104, *S.* 166 — 168; *Von den drei Principien göttlichen Wesens, Kap.* 4, §. 69, *S.* 406.

†) *Morgenröthe, Kap.* 12, §. 100, *S.* 149; *Kap.* 13, §. 31 — 51, *S.* 157 — 160; *Von den drei Principien göttlichen Wesens, Kap.* 15, §. 5, *S.* 543 — 541.

††) *Morgenröthe, Kap.* 12, §. 99, *S.* 149; *Kap.* 13, §. 52, *S.* 160; *Kap.* 14, §. 36, *S.* 178.

Sichinſichhineinimaginiren, das Fürſichſeyn, das Feuer, das Alles in ſich hineinzehrt. Dieß iſt das Negative im Separator, die Qual, oder es iſt der *Zorn* Gottes; dieſer Zorn Gottes iſt die Hölle und der Teufel, der durch ſich ſelbſt ſich in ſich hinein imaginirt. Das iſt ſehr kühn und ſpekulativ; ſo ſucht Böhme aus Gott ſelbſt den Zorn Gottes zu faſſen. Der Wille, das Ichts iſt auch die *Selbheit*; es iſt das Uebergehen des Ichts (Ichheit) in Nichts, daß das Ich ſich in ſich hinein imaginirt.*) Er ſagt: „Himmel und Hölle ſind ſo fern von einander, wie Tag und Nacht, wie Ichts und Nichts." **) — In der That iſt hier Böhme in die ganze Tiefe des göttlichen Weſens hineingeſtiegen; das Böſe, die Materie, oder wie es genannt worden iſt, iſt das Ich = Ich, das für ſich Seyn, — dieß iſt die wahrhafte Negativität. Früher war es das nonens, das ſelbſt poſitiv iſt, Finſterniß; die wahre Negativität iſt Ich. Es iſt nicht etwas Schlechtes, weil es das Böſe genannt wird; im Geiſt allein iſt das Böſe, wie es an ſich iſt, begriffen. — Böhme nennt es denn auch die Selbheit. So ſagt er z. B.: „Wo Gottes Wille in einem Dinge will, da iſt Gott offenbar; in ſolcher Offenbarung wohnen auch die Engel. Und wo Gott in einem Dinge nicht mit des Dinges Willen will, ſo iſt Gott alda ihm" (ſelbſt) „nicht offenbar: ſondern" (er) „wohnet" (da) „*nur in ſich ſelber*, ohne Mitwirkung deſſelben Dings;" alsdann „iſt in dem Dinge eigener Wille, und wohnet der Teufel, und Alles, was außer Gott iſt." ***)

c. Die nähere Form dieſes Aufgehens trägt er nach ſeiner

---

*) *Morgenröthe, Kap.* 13, §. 53—64, *S.* 160—162*; Vierzig Fragen von der Seele, XII*, §. 4, *S.* 1201*; Von sechs theosophischen Puncten, V*, 7, §. 3, *S.* 1537*; Von wahrer Gelassenheit, Kap.* 1, §. 1—7, *S.* 1661—1663*; Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap.* 1, §. 23—26, *S.* 1742—1743*; Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen, Kap.* 16, §. 49, *S.* 2391.

**) *Vom übersinnlichen Leben*, §. 42, *S.* 1696.

***) *Ebendaselbst*, §. 41, *S.* 1696.

Weiſe bildlich vor: Dieſer „Separator" nun „führet Eigenſchaften aus ſich aus, davon die unendliche Vielheit entſtehet, und dadurch ſich das ewige Ein empfindlich machet" (ſo daß es für Andere ſey), „nicht nach der Einheit, ſondern nach dem Ausfluß der Einheit." Eben Inſichſeyn und Vielheit ſind abſolut entgegengeſetzt durch den Begriff, den Böhme nicht hat: Fürſichſeyn, Für-ein-Anderes-Seyn, — und Rücknahme, als die andere Seite. Er geht hin und her in ſcheinbaren Widerſprüchen, weiß ſich nicht recht zu helfen. „Allein der Ausfluß führet ſich ſo weit bis in die größeſte *Schärfe*, bis in die feurende Art" — das dunkle *Feuer* ohne Licht, die Finſterniß, das Verſchloſſene, die Selbheit —: *) „in welcher feurenden Art" aber, indem dieſes Feuer ſich erhebt und zuſpitzt, „das ewige Ein majeſtätiſch und ein *Licht* wird." Da bricht das Licht aus; und dieſes Licht iſt die Form, in die das andere Princip ausgeht. Das iſt Rückkehr zum Einen. „Dadurch" (durch Feuer) „wird die ewige Kraft begierlich und wirkend, und" (das Feuer) „iſt der Urſtand" (Eſſenz) „des empfindlichen" (empfindenden) „Lebens, da in dem Wort der Kräfte ein ewig, empfindlich Leben urſtändet. Denn ſo das Leben keine Empfindlichkeit hätte, ſo hätte es kein Wollen noch Wirken; aber das *Peinen*" — Angſt, Qual — „machet es" (alles Leben) erſt „wirkend und wollend. Und das Licht ſolcher Anzündung durch's Feuer machet es freudenreich; denn es iſt eine *Salbung* der Peinlichkeit." **)

Dieß wirft er in viele Formen herum, um das Ichts zu faſſen, den Separator, wie er aus dem Vater ſich „empöre." ***) Die Qualitäten ſteigen im großen Salitter auf, bewegen, erheben, „rügen" ſich. Er hat da im Vater die Qualität der *Her-*

---

*) *Von der Menschwerdung Jesu Christi*, *Th. I*, *Kap.* 5, §. 14, *S.* 1323; *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, *Kap.* 10, §. 43, *S.* 470.

**) *Von göttlicher Beschaulichkeit*, *Kap.* 3, §. 11, *S.* 1757.

***) *S. Unten*, *S.* 323.

bigkeit; und ſtellt dann das Hervorgehen des Ichts vor als ein Scharfwerden, Zuſammenziehen, als einen Bliß. Dieß Licht iſt der Lucifer. Das Fürſichſeyn, Sichvernehmen nennt Böhm Zuſammenziehen in Einen Punkt. Das iſt Herbigkeit, Schärfe, Durchdringung, Grimmigkeit; dahin gehört der Zorn Gottes. Darin liegt das Böſe; hier faßt er das Andere Gottes in Gott ſelbſt. „Dieſer Quell kann angezündet werden durch die große Rügung und Erhebung. Durch die Zuſammenziehung wird geformt das kreatürliche Weſen, daß ein himmliſches Corpus" faßlich „gebildet wird. So ſie" — die Herbigkeit — „aber durch Erhebung angezündet wird (welches allein die Kreaturen, die aus dem Salitter geſchaffen ſind, thun können): ſo iſt es eine brennende Quellader des Zorns Gottes." *) Es iſt hier der Bliß, der hervorbricht. „Der Bliß iſt des Lichtes Mutter, denn der Bliß gebäret das Licht von ſich: und iſt der Grimmigkeit Vater; denn die Grimmigkeit bleibet im Blitze als ein Saame im Vater. Und derſelbe Bliß gebäret auch den Ton oder Schall;" **) — Bliß iſt überhaupt das abſolut Gebärende. Der Bliß iſt noch mit Schmerz verbunden; das Licht iſt das ſich Verſtändigende. Die göttliche Geburt ***) iſt das Aufgehen des Blitzes, des Lebens aller Qualitäten. †) — Dieſes iſt Alles aus der Aurora.

f. In den Quaestionibus theosophicis gebraucht er dann beſonders auch für den Separator, für dieſen Gegenſatz, die Form von Ja und Nein. Er ſagt: „Der Leſer ſoll wiſſen, daß in Ja und Nein alle Dinge beſtehen, es ſey göttlich, teufliſch, irdiſch, oder was genannt mag werden. Das Eine, als das Ja, iſt eitel Kraft und Leben: und iſt die Wahrheit Gottes, oder Gott ſelber. Dieſer wäre in ſich ſelber unerkenntlich,

*) *Morgenröthe*, *Kap.* 8, §. 15 — 20, *S.* 78 — 79.

**) *Ebendaselbst*, *Kap.* 10, §. 38, *S.* 112.

***) Ebendaſelbſt, Kap. 13 (§. 69 — 91, *S.* 162 — 166).

†) *Ebendaselbst*, *Kap.* 11, §. 5 — 13, *S.* 119 — 120.

und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit" — Leben — „ohne das Nein. Das Nein iſt ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit" (dieſe Negativität iſt das Princip alles Wiſſens, Verſtehens): „auf daß die Wahrheit offenbar, und Etwas ſey, darinnen ein Contrarium ſey, darinnen die ewige Liebe wirkende, empfindlich, wollende, und das zu lieben ſey. Und können doch nicht ſagen, daß das Ja vom Nein abgeſondert und zwei Ding neben einander ſind: ſondern ſie ſind nur Ein Ding, ſcheiden ſich aber ſelber in zwei Anfänge, und machen zwei Centra, da ein jedes in ſich ſelber wirket und will. — Außer dieſen beiden, welche doch in ſtetem Streite ſtehen, wären alle Dinge ein Nichts, und ſtünden ſtill ohne Bewegniß. — Wenn der ewige Wille nicht ſelber aus ſich ausflöſſe und führte ſich in Annehmlichkeit ein: ſo wäre kein Geſtältniß noch Unterſchiedlichkeit, ſondern es wären alle Kräfte" dann „nur Eine Kraft. So möchte auch kein Verſtändniß ſeyn; denn die Verſtändniß urſtändet" (hat ihre Subſtanz) „in der Unterſchiedlichkeit der Vielheit, da eine Eigenſchaft die andere ſihet, probiret und will. — Der ausgefloſſene Wille will die Ungleichheit, auf daß er von der Gleichheit unterſchieden und ſein eigen Etwas ſey: auf daß etwas ſey, das das ewige Sehen ſehe und empfinde. Und aus dem eigenen Willen entſtehet das Nein; denn er führet ſich in Eigenheit, als in Annehmlichkeit ſeiner ſelber. Er will Etwas ſeyn, und gleichet ſich nicht mit der Einheit; denn die Einheit iſt ein ausfließend Ja, welches ewig alſo im Hauchen ſeiner ſelber ſtehet, und iſt eine Unempfindlichkeit: denn ſie hat nichts, darinnen ſie ſich möge empfinden, als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches ein Gegenwurf iſt des Ja, darinnen das Ja offenbar wird, und darinnen es etwas hat, das es wollen kann." *)

*) 177 Fragen von göttlicher Offenbarung, III, §. 2—5, S. 3591 —3592.

„Und heißet das Nein darum ein Nein, daß es eine eingekehrte Begierde iſt, als Nein=werts einſchließende. — Der ausgefloſſene begehrende Wille iſt einziehend, und faſſet ſich ſelber in ſich; darvon kommen Geſtältniſſe und Eigenſchaften: 1) Schärfe; 2) Bewegniß; 3) Empfindung. 4) Die vierte Eigenſchaft iſt das Feuer, als der Blitz des Glanzes; das urſtändet in der Zuſammenfügung der großen ängſtlichen Schärfe, und der Einheit. — Alſo iſt's ein Schrack in der Zuſammenfügung; und in dieſem Schrack wird die Einheit ergriffen, daß ſie ein Blick oder Glaſt wird, als eine erhebliche Freude." Das iſt Einſchlagen der Einheit. „Denn alſo urſtändet das Licht mitten in der Finſterniß; denn die Einheit wird zu einem Lichte, und die Annehmlichkeit des begierlichen Willens in den Eigenſchaften wird zu einem Geiſt=Feuer, welches ſeinen Quall und Urſprung aus der herben, kalten Schärfe hat. — Und darnach iſt Gott ein zorniger" und „eifriger Gott;" und darin liegt das Böſe. „a) Die erſte Eigenſchaft des Einziehens iſt das Nein; b) Schärfe; c) Härte; d) Empfindniß; e) Feuer=Quall, Hölle oder Höhle, Verborgenheit. 5) Die fünfte Eigenſchaft, die Liebe, macht im Feur, als in der Peinlichkeit, ein ander Principium, als ein großes Liebefeuer." *) — Das iſt die Hauptbeſtimmung des Zweiten. — In dieſen Tiefen kämpft ſich Böhme herum, da es ihm an Begriffen fehlt, und nur religiöſe und chemiſche Formen in ihm ſind; dieſe gebraucht er dann gewaltſam, um ſeine Ideen auszudrücken, woraus dann Unverſtändlichkeit und auch Barbarei des Ausdrucks hervorgeht.

g. „Aus dieſem ewigen Wirken der Empfindlichkeit iſt die ſichtbare Welt entſprungen; — die Welt iſt das ausgefloſſene Wort, welches ſich in Eigenſchaften eingeführet, da in Eigenſchaften iſt eigener Wille entſtanden. — Der Separator hat es in ein eigen Wollen nach ſolcher Form gebracht," **)

*) 177 Fragen von göttlich. Offenbar., III, §. 10—16, S. 3593—3595.
**) *Von göttlicher Beschaulichkeit*, Kap. 3, §. 12, 14, *S.* 1757, 1758.

3. Das Dritte endlich ſind die Formen der Dreifaltigkeit, die Einheit des Lichts, des Separator und der Kraft; — dieß iſt nun der Geiſt. Das Dritte, der Geiſt, liegt ſchon zum Theil im Vorhergehenden. „Alle Sterne bedeuten die Kraft des Vaters, aus ihnen iſt die Sonne“ (ſie machen ſich Gegenwurf der Einheit). „Nun gehet aus allen Sternen aus die Kraft, die in jedem Sterne iſt; nun gehet der Sonne Kraft, Hitze und Schein auch in die Tiefe,“ — zu den Sternen zurück, in die Kraft. „In der Tiefe iſt aller Sternen Kraft mit der Sonne Schein und Hitze Ein Ding“ (das Licht iſt die Salbung, Freude Lieblichkeit des Peinlichen); —, es iſt „eine bewegende Wallung, gleich eines Geiſtes. — Nun iſt in der ganzen Tiefe des Vaters außer dem Sohne nichts, denn die vielerlei und unermeßliche Kraft des Vaters und das Licht des Sohnes; das iſt in der Tiefe des Vaters ein lebendiger, allkräftiger, allwiſſender, allhörender, allſehender, allriechender, allſchmeckender, allfühlender Geiſt, in dem alle Kraft und Glanz und Weisheit iſt, wie in dem Vater und Sohne.“ *) Das iſt die Liebe, das Beſänftigen aller Kräfte durch das Licht, den Sohn. — Wir ſehen, daß das Sinnliche ſo dazu gehört.

Er hat weſentlich die Vorſtellung: „Gottes Weſen“ (aus der ewigen Tiefe als Welt herausgegangen) „iſt alſo nicht etwas Fernes, das eine ſonderliche Stätte oder Ort beſäße; denn“ das Weſen, „der Abgrund der Natur und Kreatur iſt Gott ſelber.“ **) — „Du mußt nicht denken, daß im Himmel etwan ein Corpus ſey“ — die ſieben Quellgeiſter gebären dieß Corpus, Herze ***) —, „den man für alles Andere Gott heiße. Nein, ſondern die ganze göttliche Kraft, die ſelber Himmel und aller Himmel Himmel iſt, wird alſo geboren, und heiſt Gott der Vater, aus dem alle Engel Gottes, auch der Menſchengeiſt

*) *Morgenröthe, Kap.* 3, §. 29 — 30, *S.* 43.
**) *Von göttlicher Beſchaulichkeit, Kap.* 3, §. 13, *S.* 1758.
***) *Morgenröthe, Kap.* 11, §. 4, *S.* 118.

ewig geboren werden. — Du kannſt keinen Ort weder im Himmel noch in dieſer Welt ernennen, da die göttliche Geburt nicht ſey. — Die Geburt der heiligen Dreifaltigkeit geſchieht auch in Deinem Herzen; es werden alle drei Perſonen in Deinem Herzen geboren, Gott Vater, Sohn," und „heiliger Geiſt. — In der göttlichen Kraft, — überall iſt der Quellbrunn göttlicher Geburt; da ſind ſchon alle ſieben Quellgeiſter Gottes, als wenn Du einen räumlichen, kreatürlichen Cirkel ſchlöſſeſt, und hätteſt die Gottheit darinnen." *) In jedem Geiſte ſind alle enthalten.

Dieſe Dreiheit iſt ihm das allgemeine Leben, das ganz allgemeine Leben in Jedem, und jedem Einzelnen; es iſt die abſolute Subſtanz. Er ſagt: „Alle Ding in dieſer Welt iſt nach dem Gleichniß dieſer Dreiheit worden. Ihr blinden Juden, Türken und Heiden, thut die Augen des Gemüths auf; ich muß Euch an Eurem Leibe und an allen natürlichen Dingen zeigen, an Menſchen, Thieren, Vögeln und Würmern, ſowohl an Holz, Steine, Kraut, Laub und Gras das Gleichniß der heiligen Dreiheit in Gott. Ihr ſaget, es ſey ein einig Weſen in Gott, Gott habe keinen Sohn. Nun thue die Augen auf, und ſihe Dich ſelber an; ein Menſch iſt nach dem Gleichniß und aus der Kraft Gottes in ſeiner Dreiheit gemacht. Schaue Deinen inwendigen Menſchen an, ſo wirſtu das hell und rein ſehen, ſo Du nicht ein Narr und unvernünftig Thier biſt. So merke: In Deinem Herzen, Adern und Hirne haſtu Deinen Geiſt; alle die Kraft, die ſich in Deinem Herzen, Adern und Hirne beweget, darinne Dein Leben ſtehet, bedeut Gott den Vater. Aus der Kraft empöret (gebäret) ſich Dein Licht, daß Du in derſelben Kraft ſiheſt, verſteheſt und weiſt, was Du thun ſollſt: denn daſſelbe Licht ſchimmert in Deinem ganzen Leibe, und beweget ſich der ganze Leib in Kraft und Erkenntniß; — das iſt der Sohn, der in Dir geboren wird." Dieß Licht, dieß Sehen, Verſtehen iſt die

*) Morgenröthe, Kap. 10, §. 55, 60, 58, S. 115, 116.

zweite Beſtimmung; es iſt das Verhältniß zu ſich ſelbſt. „Aus Deinem Lichte gehet aus in dieſelbe Kraft Vernunft, Verſtand, Kunſt und Weisheit, den ganzen Leib zu regiren, und auch Alles, was außer dem Leibe iſt, zu unterſcheiden. Und dieſes Beides iſt in Deinem Regiment des Gemüths ein Ding, *dein Geiſt*; und das bedeut Gott, den heiligen Geiſt. Und der heilige Geiſt aus Gott herrſchet auch in dieſem Geiſte in Dir, biſt Du ein Kind des Lichts und nicht der Finſterniß." *) — „Nun merke: In einem Holze, Steine und Kraut ſind drei Dinge, und kann nichts geboren werden oder wachſen, ſo unter den dreien ſollte in einem Dinge nur eins auſſen bleiben. Erſtlich iſt die Kraft, daraus ein Leib wird, es ſey gleich Holz oder Stein oder Kraut: hernach iſt in demſelben" Ding „ein Saft, das iſt das Herze eines Dings: zum Dritten iſt darinnen eine quellende Kraft, Geruch oder Geſchmack, das iſt der Geiſt eines Dinges, davon es wächſt und zunimmt; ſo nun unter den Dreien eins fehlt, ſo kann kein Ding beſtehen." **) — Er betrachtet alſo Alles als dieſe Dreieinigkeit.

Wenn er in's *Einzelne* kommt, ſieht man, daß er trübe wird. Aus der beſonderen Expoſition iſt nicht viel zu ſchöpfen. Zur Darſtellung z. B. gehört (als Probe ſeiner Manier, natürliche Dinge zu begreifen) noch dieſes, daß er, bei der weiteren Verfolgung des Seyns der Natur als eines Gegenwurfs der göttlichen Wiſſenſchaft, ***) das, was wir Dinge nennen, als Begriffe gebraucht. Z. B. das Kreatürliche hat „dreierlei Kräfte oder Spiritus in unterſchiedenen Centris, aber in einem Corpore. α) Der erſte und äußerliche Spiritus iſt der *grobe* Schwefel, Salz und Mercurius, der iſt ein Weſen der vier Elemente" (Feuer, Waſſer, Erde, Luft) „oder des Geſtirnes.

*) Morgenröthe, Kap. 3, §. 36—38, S. 44—45.

**) Ebendaſelbſt, §. 47, S. 46.

***) *Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap. 1, §. 33, S. 1745; Kap. 2, §. 29, S. 1754; Kap. 3, §. 15, S. 1758.*

Er bildet das ſichtbare Corpus nach der Konſtellation der Sternen oder Eigenſchaft der Planeten und jetzt entzündeten Elemente, — der größten Kraft des Spiritus mundi. Der Separator macht die Signatur oder Bezeichnung," — Selbheit. Das Salz, der Salitter, iſt ungefähr das Neutrale: Merk (auch Mark) das Wirkende, die Unruhe gegen die Ernährung: der grobe Schwefel die negative Einheit. β) „Der ander Spiritus liegt im Oele des Schwefels, die fünfte Eſſenz, als eine Wurzel der vier Elemente. Das iſt die Sänftigung und Freude des groben, peinlichen Schwefels und Salzgeiſtes: die rechte Urſach des wachſenden Lebens, eine Freude der Natur, wie die Sonne in den Elementen iſt," *) — das unmittelbare Lebens-Princip. „In dem inwendigen Grunde jenes groben ſteht man ein ſchön klar Corpus, darinnen das eingebildete Licht der Natur vom göttlichen Ausfluß ſcheinet." **) — Das Aufgenommene ſignirt der äußere Separator mit der Bildung und Form der Pflanze, die dieſe grobe Nahrung in ſich nimmt. ***) — γ) „Das Dritte iſt die Tinktur, ein geiſtliches Feuer und Licht: der höchſte Grund, daraus die erſte Schiedlichkeit der Eigenſchaften im Weſen dieſer Welt urſtändet," — Fiat iſt das Wort eines jeden Dings, †) — „und gehöret nach ihrer Selbſteigenſchaft zur Ewigkeit. Ihr Urſtand iſt die heilige Kraft Gottes." ††) — „Der Ruch" (Geruch) „iſt die Empfindlichkeit dieſer Tinktur." †††) — „Die Elemente ſind nur ein Gehäuſe und Gegenwurf der inneren Kraft, eine Urſache der Bewegniß

---

*) *Von göttlicher Beschaulichkeit*, *Kap.* 3, §. 18—21, *S.* 1759—1760.

**) *Ebendaselbst*, §. 27, *S.* 1761.

***) *Ebendaselbst*, §. 24, *S.* 1760—1761.

†) *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, *Kap.* 8, §. 5, *S.* 433; *Mysterium magnum*, *oder Erklärung des ersten Buchs Mosis*, *Kap.* 19, §. 28, *S.* 2830—2831.

††) *Von göttlicher Beschaulichkeit*, *Kap.* 3, §. 22—23, *S.* 1760.

†††) *Ebendaselbst*, §. 29, *S.* 1761.

der Tinktur." *) — Die ſinnlichen Dinge verlieren ganz die Kraft dieſes ſinnlichen Begriffs, aber nicht als ſolche: das Harte und Barbariſche der Böhme'ſchen Darſtellung, — aber zugleich dieſe Einheit mit der Wirklichkeit, Gegenwart des unendlichen Weſens.

Wenn nun die Natur der anfängliche Ausfluß des Separatoris iſt, ſo ſind aber im Gegenwurf göttlichen Weſens zweierlei Leben zu verſtehen: außer jenem zeitlichen ein ewiges, dem das göttliche Verſtändniß gegeben iſt; es ſteht im Grunde der ewigen geiſtlichen Welt, im Mysterio magno göttlichen Gegenwurfs (Ichheit), — ein Gehäuſe göttlichen Willens, dadurch er ſich offenbart, und zu keiner Eigenheit eigenen Willens offenbart wird. Der Menſch eben in dieſem Centrum hat beide Leben an ſich, — er iſt aus Zeit und Ewigkeit: **) α) im „ewigen Verſtand des einigen guten Willens, der ein Temperament" — Allgemeines — „iſt; β) der anfängliche Wille der Natur als der Infaßlichkeit der Centrorum, da ſich ein jedes Centrum in der Schiedlichkeit in eine Stätte zur Ichheit und Selbwollens als ein eigen Mysterium oder Gemüth einſchließt. α) Jenes begehret nur einen Gegenwurf ſeiner Gleichheit: β) dieſes — der ſelberborne, natürliche Wille in der Stätte der Selbheit der finſtern Impreſſion — auch eine Gleichheit, als einen Gegenwurf durch ſeine eigene Infaßlichkeit; durch welches Infaſſen er nichts begehret, als nur ſeiner Korporalität, als eines natürlichen Grundes." ***) — Dieß Ich, das Finſtere, die Qual, das Feuer, der Zorn Gottes, das Inſichſeyn, Inſichfaſſen, Harte iſt es nun, das in der Wiedergeburt aufgebrochen wird; das

*) *Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap.* 3, §. 27, *S.* 1761.

**) *Ebendaselbst, Kap.* 1, §. 28 — 31, *S.* 1743 — 1744; §. 23, *S.* 1742; *Kap.* 2, §. 1 — 3, *S.* 1747 — 1748; §. 15 — 21, *S.* 1751 — 1752; §. 28 — 29, *S.* 1754.

***) *Ebendaselbst, Kap.* 1, §. 25 — 27, *S.* 1743.

Ich wird zerbrochen, die Peinlichkeit wird in die wahre Ruhe gebracht, — wie das finſtere Feuer in Licht ausbricht. *)

Dieß ſind nun die Hauptgedanken des Böhm. Böhme's tiefe Gedanken ſind: α) das Erzeugtwerden des Lichts, Sohns Gottes aus den Qualitäten, — lebendigſte Dialektik; β) die Diremtion ſeiner ſelbſt. Die Barbarei in der Ausführung iſt nicht zu verkennen, und ſie gebraucht, um dem Gedanken Worte zu geben, gewaltſam ſinnliche Vorſtellungen, wie Salitter, Tinktur, Eſſenz, Qual, Schrack u. ſ. f. Aber ebenſo wenig iſt zu verkennen die größte Tiefe, die ſich mit der Vereinigung der abſoluteſten Gegenſätze herumgeworfen hat; er faßt die Gegenſätze auf das Härteſte, Rohſte: aber er läßt ſich durch ihre Sprödigkeit nicht abhalten, die Einheit zu ſetzen. Dieſe Tiefe, roh und barbariſch, iſt ohne Begriff: eine Gegenwart, ein aus ſich ſelbſt Sprechen, — Alles in ſich ſelbſt haben und wiſſen. — Zu erwähnen iſt noch ſein frommes Weſen, das Erbauliche, der Weg der Seele in ſeinen Schriften. Dieß iſt im höchſten Grade tief und innig; und wenn man mit ſeinen Formen vertraut iſt, ſo wird man dieſe Tiefe und Innigkeit finden. Aber es iſt eine Form, mit der man ſich nicht verſöhnen kann, und die keine beſtimmte Vorſtellung über das Detail zuläßt. Man wird nicht verkennen, welches tiefe Bedürfniß des Spekulativen in dieſem Menſchen gelegen hat.

*) *Von göttlicher Beschaulichkeit*, *Kap.* 1, §. 24, *S.* 1742; §. 32—39, *S.* 1744—1746; *Kap.* 2, §. 4—13, *S.* 1748—1750; §. 22—30, *S.* 1752—1754.

Zweiter Abſchnitt.

Periode des denkenden Verſtandes.

Wir kommen eigentlich jetzt erſt zur Philoſophie der neuen Welt, und fangen dieſe mit Carteſius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine ſelbſtſtändige Philoſophie ein, welche weiß, daß ſie ſelbſtſtändig aus der Vernunft kommt, und daß das Selbſtbewußtſeyn weſentliches Moment des Wahren iſt. Hier, können wir ſagen, ſind wir zu Hauſe, und können, wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungeſtümen See „Land" rufen; Carteſius iſt einer von den Menſchen, die wieder mit Allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neueren Zeit an. (Es geht lange fort, auf dem vorigen Wege zu gehen. Der Deutſche, je knechtiſcher auf der Einen Seite, deſto zügelloſer iſt er auf der anderen; Beſchränktheit und Maaßloſes, Originalität, iſt der Satansengel, der uns mit Fäuſten ſchlägt.)

In dieſer neuen Periode iſt das Princip das Denken, das von ſich ausgehende Denken, — dieſe Innerlichkeit, die überhaupt in Rückſicht auf das Chriſtenthum aufgezeigt, und die das proteſtantiſche Princip iſt. Das allgemeine Princip iſt jetzt, die Innerlichkeit als ſolche feſtzuhalten, die todte Aeußerlichkeit, Auktorität zurückzuſetzen, für ungehörig anzuſehen. Nach dieſem Princip der Innerlichkeit iſt nun das Denken, das Denken für ſich, die reinſte Spitze des Innerſten, dieſe Innerlichkeit das, was ſich für ſich jetzt aufſtellt; und dieß Princip fängt mit Descartes an. Es iſt das Denken frei für ſich, was gelten ſoll, was anerkannt werden ſoll; dieß kann es nur durch mein freies Denken in mir, nur dadurch kann es mir bewährt werden. Dieß hat zugleich den Sinn, daß dieß Denken allgemeines Geſchäft, Princip für die Welt und die Individuen iſt: das, was gelten, was feſtgeſetzt ſeyn ſoll in der Welt, muß der Menſch

durch ſeine Gedanken einſehen; was für etwas Feſtes gelten ſoll, muß ſich bewähren durch das Denken.

Wir treten damit erſt in eigentliche Philoſophie ſeit der neuplatoniſchen Schule und was damit zuſammenhangt; es iſt Wiederanfang der Philoſophie. So findet man auch in älteren Geſchichten der Philoſophie aus dem 17. Jahrhundert nur die Philoſophie der Griechen und Römer, und das Chriſtenthum macht den Beſchluß: ſo daß in demſelben und von da an keine Philoſophie mehr vorhanden geweſen ſey, weil ſie nicht mehr nöthig, — z. B. bei Stanley. Die philoſophiſche Theologie des Mittelalters hatte nicht zum Princip das freie, von ſich ausgehende Denken; dieß iſt aber nun das Princip. Dabei müſſen wir aber nicht erwarten, zu finden ein philoſophiſches Princip, das aus dem Gedanken ſich methodiſch entwickelt. Das Denken iſt das Princip; was gelten ſoll, gilt nur durch das Denken. Das alte Vorurtheil iſt vorausgeſetzt, daß der Menſch nur Wahrheit erlangt durch das Nachdenken; dieß iſt ſchlechthin die Grundlage. Aber es iſt noch nicht aus dem Denken das Viele, die Weltanſchauung, zu entwickeln, — die Beſtimmung von Gott, Beſtimmung der erſcheinenden Welt als aus dem Denken nothwendig hervorgehend aufzuzeigen: ſondern wir haben nur Denken, Denken von einem Inhalte, der durch die Vorſtellung, Beobachtung, Erfahrung gegeben wird.

Einer Seits iſt es eine Metaphyſik, anderer Seits die beſonderen Wiſſenſchaften: einer Seits das abſtrakte Denken als ſolches, anderer Seits der Inhalt deſſelben aus der Erfahrung; zwei Linien ſtehen abſtrakt gegeneinander, theilen ſich aber nicht ſo ſcharf. Wir werden zwar auf den Gegenſatz kommen: von aprioriſchem Denken, daß die Beſtimmungen, die dem Denken gelten ſollen, aus dem Denken ſelbſt genommen ſeyn ſollen; — und der Beſtimmung, daß wir aus der Erfahrung anfangen, aus der Erfahrung ſchließen müſſen, denken müſſen u. ſ. f. Es iſt der Gegenſatz von Rationalismus und Empiris-

mus, aber es iſt ein untergeordneter, weil auch das Philoſophiren, was nur den immanenten Gedanken gelten laſſen will, nicht methodiſch Entwickeltes aus der Nothwendigkeit des Denkens nimmt, ſondern auch ſeinen Inhalt nimmt aus der Erfahrung, aus der inneren oder äußeren; die metaphyſiſche Seite verfährt ebenſo empiriſch. Die Form der Philoſophie, welche durch das Denken zunächſt erzeugt wird, iſt die der Metaphyſik, die Form des denkenden Verſtandes; die zweite iſt der Skepticismus und Kriticismus gegen den denkenden Verſtand, gegen die Metaphyſik als ſolche und gegen das Allgemeine des Empirismus. Die erſte Periode, die der Metaphyſik, enthält als Hauptperſonen Carteſius, Spinoza, Locke, Leibnitz u. ſ. f., — die franzöſiſchen Materialiſten. Das Andere iſt die Kritik, Negation dieſer Metaphyſik, und der Verſuch, das Erkennen für ſich ſelbſt zu betrachten, daß die Beſtimmungen aus dem Erkennen ſelbſt abgeleitet werden, — betrachtet wird, welche Beſtimmungen ſich aus ihm entwickeln.

Erſtes Kapitel.

Periode der Metaphyſik.

In der Metaphyſik ſelbſt haben wir den Gegenſatz von Subſtantialität und Individualität. Das Erſte iſt die unbefangene, aber auch unkritiſche Metaphyſik, — die ideae innatae des Descartes; Konſequenz, Methode iſt die Hauptſache. Das Zweite iſt der Urſprung der Gedanken, bei Locke, ihre Berechtigung, noch nicht die Frage, ob ſie an und für ſich wahr. Die Subſtanz iſt Naturalismus, Spinozismus; die ſpinoziſtiſche Subſtanz und der franzöſiſche Materialismus ſind parallel. Hier erſcheint dieſe Kategorie als Reſultat der vom Empirismus ausgehenden Abſtraktion des Verſtandes; — wir haben ſie, finden ſie bei Spinoza. Ebenſo ſind parallel franzöſiſche Metaphyſik und

deutſche wolfiſche Metaphyſik. Ueberhaupt iſt gemeinſchaftlich, vermiſcht Aprioriſches und Apoſterioriſches; dieſes wird durch Nachdenken in Abſtraktion gebracht. Die Metaphyſik iſt die Tendenz zur Subſtanz; — Ein Denken, Eine Einheit wird feſtgehalten gegen den Dualismus, wie bei den Alten das Seyn. Die Philoſophie auf eigenem, eigenthümlichem Boden verläßt gänzlich die Theologie dem Principe nach. Die Philoſophie behauptet das Princip des Denkens als Princip der Welt: in der Welt ſey Alles regulirt durch Denken. Das proteſtantiſche Princip iſt, daß im Chriſtenthum die Innerlichkeit allgemein als Denken zum Bewußtſeyn komme, als worauf jeder Anſpruch habe; ja das Denken iſt eines Jeden Pflicht, Alles darauf baſirt. Die Philoſophie iſt ſo allgemeine Angelegenheit, über die jeder zu urtheilen wiſſe; denkend iſt jeder von Hauſe aus.

A.
Erſte Abtheilung.
1. Descartes.

René Descartes iſt in der That der wahrhafte Anfänger der modernen Philoſophie, inſofern ſie das Denken zum Princip macht. Das Denken für ſich iſt hier von der philoſophirenden Theologie verſchieden, die es auf die andere Seite ſtellt; es iſt ein neuer Boden. Die Wirkung dieſes Menſchen auf ſein Zeitalter und die neue Zeit kann nicht ausgebreitet genug vorgeſtellt werden. Er iſt ſo ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen, und den Boden der Philoſophie erſt von Neuem konſtituirt hat, auf den ſie nun erſt nach dem Verlauf von tauſend Jahren zurückgekehrt iſt. Die große Wirkung, die Carteſius auf ſein Zeitalter und die Bildung der Philoſophie überhaupt gehabt hat, liegt vornehmlich darin, auf eine freie und einfache, zugleich populare Weiſe mit Hintanſetzung aller Vorausſetzung von dem popularen Gedanken ſelbſt und ganz einfachen Sätzen angefangen, und den Inhalt

auf Gedanken und Ausdehnung oder Seyn geführt, dem Gedanken gleichſam dieſen ſeinen Gegenſatz hingeſtellt zu haben. Mit Hintanſetzung aller Vorausſetzung hat er vom Denken angefangen, und zwar in Form des beſtimmten, klaren Verſtandes; dieſes Denken kann man nicht ſpekulatives Denken, ſpekulative Vernunft nennen. Es ſind feſte Beſtimmungen, aber nur des Gedankens, von denen er anfängt und fortgeht; dieſes iſt die Weiſe ſeiner Zeit. Was die Franzoſen exakte Wiſſenſchaften nannten, Wiſſenſchaften des beſtimmten Verſtandes, haben mit dieſer Zeit angefangen. Philoſophie und exakte Wiſſenſchaft iſt nicht getrennt geweſen; erſt ſpäter trat Trennung Beider ein.

Sein *Leben*: Er iſt 1596 geboren zu La Haye in Touraine aus einem alt adlichen Geſchlecht. Er genoß die gewöhnliche Erziehung in einer Jeſuitenſchule; er machte große Fortſchritte, war von einem lebhaften, unruhigen Geiſt, griff mit einem unerſättlichen Eifer nach allen Seiten hin, und trieb ſich in allen Syſtemen und Formen herum, ſtudirte außer der alten Literatur beſonders Philoſophie, Mathematik, Chemie, Phyſik, Aſtronomie u. ſ. f. Aber ſeine Jugend-Studien in der Jeſuiterſchule und ſein ferner fortgeſetztes Studium hatten, nachdem er ſich mit Anſtrengung in ihnen herumgetrieben hatte, ihm eine ſtarke Abneigung gegen das Studium aus Büchern gegeben; er verließ dieſe Anſtalt. Er wurde verwirrt, erhielt unbefriedigte Sehnſucht; aber ſein Eifer zur Wiſſenſchaft wurde nur deſto reger gemacht. *)

Er ging als ein junger Mann, 18 Jahre alt, nach Paris, und lebte dann in der großen Welt. Als er aber auch hier keine Befriedigung fand, verließ er bald die Geſellſchaft, und kehrte zu den Studien zurück. Er retirirte ſich incognito in eine Vorſtadt von Paris, und lebte da entfernt im Studium

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p.* 203—207*; Cartesius de Methodo, I (Amstelod.* 1672, 4)*, p.* 2—6 *(Oeuvres complètes de Descartes publiées par Victor Cousin, T. I, p.* 125—130).

der Mathematik insbeſondere, allen ſeinen vorigen Bekannten ganz verborgen, bis er nach zwei Jahren endlich von ſeinen alten Freunden hier entdeckt, hervorgezogen und wieder in die große Welt eingeführt wurde. — Er entſagte jetzt wieder ganz dem Bücher-Studium, und warf ſich in die Welt, in die Wirklichkeit. Er ging hierauf nach Holland und nahm Militair-Dienſte; und bald nachher 1619, in dem erſten Jahre des dreißigjährigen Krieges, nahm er als Freiwilliger unter den bairiſchen Truppen Kriegsdienſte, und machte mehrere Feldzüge unter Tilly mit. (Manchen haben die Wiſſenſchaften nicht befriedigt, und er iſt Soldat geworden, — aber nicht, weil ihm die Wiſſenſchaften zu wenig, ſondern weil ſie ihm zu viel, zu hoch waren.) Hier in den Winter-Quartieren ſtudirte er fleißig, und machte z. B. in Ulm Bekanntſchaft mit einem Bürger, der ſehr in die Mathematik eingeweiht war. Dieß war noch mehr in den Winter-Quartieren zu Neuburg an der Donau der Fall, wo in ihm abermals erſt recht tief der Trieb erwachte, ſich eine neue Bahn in der Philoſophie zu machen, die Philoſophie umzuſchaffen; er gelobte der Mutter Gottes eine Wallfahrt nach Loretto, wenn ſie ihm dieß Vorhaben gelingen laſſen würde, wenn er ruhig nun endlich zu ſich ſelbſt käme. — So war er auch in der Schlacht bei Prag, worin Friedrich von der Pfalz die böhmiſche Krone verlor. Noch weniger konnte ihn der Anblick dieſer wilden Scenen befriedigen; 1621 verließ er die Kriegsdienſte, und machte noch mehrere Reiſen durch das übrige Deutſchland, dann Polen, Preußen, die Schweiz, Italien, Frankreich. *)

Er zog ſich dann wegen der größeren Freiheit nach Holland zurück, um hier ſein Vorhaben auszuführen; er lebte hier in Ruhe, von 1629 bis 1644, — eine Periode, worin er ſeine

---

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 207—217; Cartesius de Methodo, I—II, p. 6—7 (p. 130—133); Notes sur l'éloge de Descartes par Thomas (Oeuvres de Descartes publiées par Cousin, T. I), p. 83, et suiv.*

meiſten Schriften ſchrieb und herausgab, und ſie auch gegen die mannigfaltigen Angriffe vertheidigte, die ſie beſonders von der Geiſtlichkeit erlitten. Die Königin Chriſtine von Schweden berief ihn endlich an ihren Hof nach Stockholm, das der Sammelplatz der berühmteſten Gelehrten der damaligen Zeit war; und dort ſtarb er 1650. *)

Descartes hat der Mathematik ebenſo ein neues Emporſtreben gegeben, als der Philoſophie. Mehrere Haupt-Methoden ſind ſeine Entdeckungen, worauf nachher die glänzendſten Reſultate der höheren Mathematik gebaut worden ſind. Seine Methode macht noch heute eine weſentliche Grundlage der Mathematik aus; Carteſius iſt der Erfinder der analytiſchen Geometrie, und ſomit derjenige, der auch hierin der modernen Mathematik ihre Bahn angewieſen hat. Auch hat er Phyſik, Optik, Aſtronomie kultivirt, und darin die größten Entdeckungen gemacht. Doch dieſe Seite gehört nicht hierher.

1. In der Philoſophie hat er eine ganz neue Wendung genommen: mit Descartes beginnt die neue Epoche der Philoſophie, wodurch der Bildung das Princip ihres höheren Geiſtes in Gedanken zu faſſen, in der Form der Allgemeinheit, vergönnt war, wie Böhme es in Anſchauungen, ſinnlichen Formen faßte. Unter ſeinen philoſophiſchen Schriften haben beſonders diejenigen, welche die Grundlage enthalten, in ihrer Darſtellung etwas ſehr Populares und Naives, was ſie beim Beginne des Studium's ſehr empfehlenswerth macht; er geht ganz einfach und kindlich dabei zu Werke, — es iſt Erzählen ſeiner Gedanken nacheinander. Er ging davon aus, jede Vorausſetzung müſſe hintangeſetzt werden, der Gedanke müſſe von ſich ſelbſt anfangen; alles bisherige Philoſophiren, beſonders das von der Autorität der Kirche ausging, wurde hintangeſtellt. Da das Denken hier ſich aber eigentlich nur als abſtrakter Verſtand gefaßt

*) *Tennemann, Band X, S.* 210 — 216.

hat, ſo wurden die beſtimmten Vorſtellungen, der Inhalt, nicht aus dem Verſtande abgeleitet, ſondern empiriſcher Weiſe aufgenommen. — Bei ſeiner Philoſophie iſt zu unterſcheiden, was allgemeines Intereſſe für uns hat und was nicht. Die Anwendung der Metaphyſik auf kirchliche Angelegenheiten, Unterſuchungen u. ſ. f. hat kein Intereſſe. Auch in ſeiner Philoſophie iſt zu unterſcheiden der Gang ſeiner Gedanken ſelbſt, und dann die Weiſe, wie er dieſe Gedanken abgeleitet, bewieſen hat. Um ſeinen Gedanken Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, iſt es nöthig, daß wir für uns bekannt, vertraut ſind mit der Nothwendigkeit dieſer Erſcheinung. Was nun die Methode anbetrifft, wie er die Gedanken geſtellt, wie er ſie abgeleitet hat, ſo hat dieß kein beſonderes Intereſſe für uns. — Es iſt im Ganzen wenig von ſeiner Philoſophie zu ſagen.

a. Er hat von vorn angefangen, vom Denken als ſolchen; und dieß iſt ein abſoluter Anfang. Und daß nur vom Denken angefangen werden müſſe, drückt er ſo aus, daß man an Allem zweifeln müſſe. Zum erſten Erforderniß der Philoſophie macht Descartes, daß man an Allem zweifeln, d. h. alle Vorausſetzungen aufgeben müſſe. De omnibus dubitandum est, war der erſte Satz des Carteſius, — dieß Verſenken aller Vorausſetzungen und Beſtimmungen ſelbſt. Es hat jedoch nicht den Sinn des Skepticismus, der ſich kein anderes Ziel ſetzt, als das Zweifeln ſelbſt, daß man ſtehen bleiben ſoll bei dieſer Unentſchiedenheit des Geiſtes, der darin ſeine Freiheit hat: ſondern es hat vielmehr den Sinn, man müſſe jedem Vorurtheil entſagen, — d. h. allen Vorausſetzungen, die ebenſo unmittelbar als wahr angenommen, — und vom Denken anfangen, um erſt vom Denken aus auf etwas Feſtes zu kommen, einen reinen Anfang zu gewinnen. Dieß iſt bei den Skeptikern nicht der Fall; da iſt der Zweifel das Reſultat.*) Descartes' Zweifeln,

*) Spinoza: Principia philosophiae Cartesianae (Benedicti de Spinoza Opera, ed. Paulus. Jenae 1802, T. I), p. 2.

keine Vorausſetzung-Machen, weil nichts Feſtes, Sicheres iſt, geſchieht nicht im Intereſſe der Freiheit ſelbſt als ſolcher, daß nichts gelte außerhalb der Freiheit, nichts ſey in Qualität, Weiſe einer Vorausſetzung, eines äußerlich Objektiven. Unfeſt iſt Alles, inſofern ich davon abſtrahiren kann, d. i. denken; eben reines Denken iſt Abſtrahiren von Allem. Der Trieb der Freiheit liegt in der That zu Grunde, aber überwiegend oder im Bewußtſeyn iſt der Zweck, zu etwas Feſtem, Objektivem zu kommen, — das Moment des Objektiven, nicht das Moment des Subjektiven, daß es von mir geſetzt, erkannt, erwieſen ſey; aber dieß Intereſſe fällt darein, denn von meinem Denken aus will ich dahin kommen. — Wir müſſen nicht den Gang des Descartes für konſequent der Methode nach bewieſen halten; es iſt tiefer, innerer Fortgang, naiv erſcheinend. Der Geiſt ſeiner Philoſophie iſt Wiſſen, Gedanken, Einheit des Denkens und Seyns.

Das Erſte iſt alſo, man müſſe keine Vorausſetzung machen; und dieß iſt ein großes, höchſt wichtiges Princip. Descartes giebt in ſeiner Weiſe den Grund davon an; in dieſen Sätzen, die er ausſpricht, hat er naives, empiriſches Raiſonnement. Nämlich:

„Weil wir als Kinder geboren ſind, und von den ſinnlichen Dingen vielerlei Urtheile vorher gefällt haben, ehe wir den vollkommenen Gebrauch unſerer Vernunft hatten: ſo werden wir durch viele Vorurtheile von der Kenntniß des Wahren abgeſtoßen. Von dieſen ſcheinen wir uns nicht anders befreien zu können, als wenn wir einmal im Leben an dem zu zweifeln ſtreben, worin wir nur den geringſten Verdacht einer Ungewißheit haben."

„Ja, es wird ſogar nützlich ſeyn, alles das, woran wir zweifeln, für falſch zu halten, damit wir deſto klarer das finden, was das Gewiſſeſte und Erkennbarſte ſey."

„Doch iſt dieß Zweifeln auf die Betrachtung der Wahrheit einzuſchränken. Denn was den usus vitae beträfe, weil

oft die Gelegenheit zum Handeln vorüberginge, ehe wir uns unſere Zweifel löſen könnten, ſind wir genöthigt, das Wahrſcheinliche zu wählen.“

„Hier aber, wo es nur um das Suchen der Wahrheit zu thun iſt, ſo werden wir vornehmlich zweifeln, ob irgend das Sinnliche und Vorſtellbare exiſtire: Erſtens weil wir finden, daß die Sinne uns oft täuſchen, und es der Klugheit gemäß iſt, dem nicht zu vertrauen, was uns nur einmal getäuſcht hat; alsdann weil wir täglich im Traume Unzähliges zu fühlen oder uns vorzuſtellen meinen, was niemals iſt, und dem Zweifelnden keine ſolche Zeichen erſcheinen, an denen er den Schlaf vom Wachen ſicher unterſcheide.“

„Wir werden hiermit auch an allem Andern zweifeln, ſelbſt an den mathematiſchen Sätzen: Theils weil wir geſehen, daß Einige ſich auch in dem irren, was uns für das Gewiſſeſte gilt, und gelten laſſen, was uns falſch ſcheint; dann weil wir gehört haben, daß ein Gott iſt, der uns geſchaffen, der Alles kann, alſo vielleicht uns ſo geſchaffen, daß wir irren ſollen. — Wenn wir uns einbilden, nicht von Gott, ſondern von irgend etwas Anderem, aus uns ſelbſt, zu exiſtiren: ſo iſt es um ſo wahrſcheinlicher, daß wir ſo unvollkommen ſind, zu irren.“

„So viel erfahren wir aber, die Freiheit in uns zu haben, daß wir uns immer deſſen enthalten können, was nicht völlig gewiß und ergründet iſt.“ *)

Das Bedürfniß, was bei dieſen Gründen des Descartes zum Grunde liegt, iſt, daß das Denken von ſich anfangen ſoll; denn das Vorausgeſetzte iſt nicht durch das Denken geſetzt, iſt ein Anderes des Denkens: das Denken iſt nicht darin bei ſich. Die ſogenannte unmittelbare Anſchauung, innere Offenbarung

*) Principia philosophiae, P. I, §. 1—6 (Amstelod. 1672, 4), p. 1—2 (*Oeuvres, T. III, p.* 63—66); *cf. Meditationes de prima philosophia, I* (*Amstelod.* 1685, 4), p. 5—8 (*Oeuvres, T. I, p.* 235—245); *De Methodo, IV, p.* 20 (*p.* 156—158).

der neueren Zeit gehört auch hierher; vom Denken ſoll ausgegangen werden. Es iſt das Intereſſe der Freiheit, was zum Grunde liegt; was als wahr anerkannt wird, ſoll die Stellung haben, daß unſere Freiheit darin erhalten iſt, daß wir denken. Hier in der carteſianiſchen Form iſt das Princip der Freiheit als ſolches nicht herausgehoben, ſondern es ſind mehr populare Gründe: weil man irren könnte u. ſ. f., darum ſoll man keine Vorausſetzung machen.

b. Das Gewiſſe. Carteſius ſuchte etwas an ſich ſelbſt Gewiſſes und Wahres, das weder nur wahr wäre, wie der Gegenſtand des Glaubens ohne Wiſſen, noch die ſinnliche, auch ſkeptiſche Gewißheit, die ohne Wahrheit iſt. Das ganze Philoſophiren war damit behaftet, etwas als wahr vorauszuſetzen, Theils, wie die neuplatoniſche Philoſophie, die Form der Wiſſenſchaft nicht ihrem Weſen zu geben, oder die Momente deſſelben nicht auseinander zu ſetzen. Nichts iſt wahr, was nicht innere Evidenz im Bewußtſeyn hat, oder was die Vernunft nicht ſo deutlich und bündig erkennt, daß ein Zweifel daran ſchlechthin unmöglich. Ich hat die Bedeutung als Denken, nicht Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns. Der zweite Satz ſeiner Philoſophie iſt daher die unmittelbare Gewißheit des Denkens. Wir müſſen ſuchen, was gewiß iſt; und das Gewiſſe iſt die Gewißheit, das Wiſſen als ſolches in ſeiner reinen Form als ſich auf ſich beziehend. Dieß iſt das Denken; ſo geht dann der unbeholfene Verſtand weiter fort zum Bedürfniß des Denkens. Hiermit iſt auf einmal die Philoſophie in ein ganz anderes Feld, ganz anderen Standpunkt verſetzt, nämlich in die Sphäre der Subjektivität, das Gewiſſe. Es wird aufgegeben Vorausgeſetztes der Religion, nur das Beweiſen geſucht, nicht der Inhalt. Es iſt unendliche abſtrakte Subjektivität; der abſolute Inhalt verſchwindet. Es iſt ebenſo dieß Gährende, aus großem Gefühl, Anſchauung zu ſprechen: wie Bruno und ſo viele Andere, jeder

in ſeiner Weiſe, als Individualitäten ihre eigenthümliche Weltanſchauung ausſprechen.

„Indem wir ſo Alles wegwerfen, oder es für falſch erklären, an dem wir auf irgend eine Weiſe zweifeln können: ſo iſt es uns leicht, vorauszuſetzen, daß kein Gott, kein Himmel, kein Körper, aber darum nicht, daß wir nicht ſeyen, die wir dieſes denken. Denn es iſt widerſprechend" (repugnat, — es geht gegen den Mann), „zu meinen, das, was denke, exiſtire nicht. Daher iſt dieſe Erkenntniß, Ich denke, alſo bin ich, die erſte von allen und die gewiſſeſte, die ſich jedem, der in Ordnung philoſophirt, darbietet." *)

Carteſius fängt alſo mit dem Standpunkt des Ich als des ſchlechthin Gewiſſen an, wie auch Fichte anfängt; ich weiß, es ſtellt ſich in mir dar. Ein ganz anderer Boden iſt ſo für's Philoſophiren gegeben. Den Inhalt in ſich ſelbſt zu betrachten, iſt nicht das Erſte; nur Ich iſt das Gewiſſe, Unmittelbare. Von allen meinen Vorſtellungen kann ich abſtrahiren. Das Denken iſt das Erſte; die nächſte Beſtimmung, die hinzukommt, unmittelbar damit zuſammenhangend, iſt die Beſtimmung des Seyns. Ich denke, dieß Denken enthält unmittelbar mein Seyn; dieß, ſagt er, iſt das abſolute Fundament aller Philoſophie. **) Die Beſtimmung des Seyns iſt in meinem Ich; dieſe Verbindung ſelbſt iſt das Erſte. Das Denken als Seyn, und das Seyn als Denken, das iſt meine Gewißheit, Ich. Dieß iſt das berühmte Cogito, ergo sum; Denken und Seyn iſt ſo darin unzertrennlich verbunden. Dieſen Satz ſieht man einer Seits an als einen Schluß: aus dem Denken werde das Seyn geſchloſſen. Und beſonders hat Kant gegen dieſen Zuſammenhang eingewandt: im Denken ſey nicht das Seyn enthalten, es ſey verſchieden vom Denken. Dieß iſt wichtig, aber ſie ſind unzer-

*) Principia philosophiae, P. I, §. 7, p. 2 (*p.* 66 — 67).

**) *De Methodo, IV*, *p.* 20—21 (*p.* 158); *Spinoza: Principia philosophiae Cartes.*, *p.* 14.

trennlich, d. h. ſie machen eine Identität aus; was unzertrennlich iſt, iſt dennoch verſchieden: aber die Identität wird durch dieſe Verſchiedenheit nicht gefährdet, ſie ſind Einheit. Indeſſen iſt dieſer Ausſpruch der reinen abſtrakten Gewißheit, die allgemeine Totalität, in der Alles an ſich, nicht bewieſen; *) man muß dieſe Propoſition nicht in einen Schluß verwandeln wollen, „es iſt ganz und gar kein Schluß. Denn dazu müßte der Oberſatz ſeyn: Alles, was denkt, exiſtirt," — und dazu die Subſumtion im Unterſatze: Nun aber bin ich. Damit würde eben die Unmittelbarkeit aufgehoben, die darin liegt. „Aber jener Oberſatz" wird gar nicht aufgeſtellt, ſondern „iſt vielmehr erſt ein abgeleiteter von dem erſten: Ich denke, alſo bin ich." **) Zu einem Schluſſe gehören drei Glieder, hier ein Drittes, wodurch Denken und Seyn vermittelt wäre; ſo iſt es aber nicht, — nicht Ich denke, Alſo ſo bin ich. Dieß Alſo iſt hier nicht das Alſo des Schluſſes; es iſt nur der Zuſammenhang geſetzt von Seyn und Denken. Alle anderen Sätze ſind ſpäter. Aber das Denken als Subjekt iſt das Denkende, und das iſt Ich; das Denken iſt das innere Beimirſeyn, die Unmittelbarkeit bei mir, — es iſt das einfache Wiſſen ſelbſt. Dieſe Unmittelbarkeit iſt aber eben daſſelbe, als was Seyn heißt. Carteſius hat es nun zwar nicht ſo nachgewieſen, ſondern ſich einzig und allein auf das Bewußtſeyn berufen. Auch Fichte hat ſpäter mit derſelben abſoluten Gewißheit, mit dem Ich, wieder angefangen, iſt aber dazu fortgegangen, aus dieſer Spitze dann alle Beſtimmungen zu entwickeln. Alſo dieſe Gewißheit iſt das prius. Wir denken zwar dieſes und jenes, aber von dieſem und jenem können wir abſtrahiren, nicht ſo von dem Ich. Wir denken dieß

---

*) *De Methodo, IV*, *p.* 21 (*p.* 159); *Epistol. T. I*, *ep.* 118 (*Amstelod.* 1682, 4), *p.* 379 (*Oeuvres, T. IX*, *p.* 442 — 443).

**) *Respons. ad sec. objectiones, adjunctae Meditationibus de prima philosophia*, *p.* 74 (*p.* 427); *Spinoza: Principia philosophiae Cartes.*, *p.* 4 — 5.

und jenes, deßwegen ſey es, iſt die gewöhnliche altkluge Inſtanz der Unfähigkeit, das aufzufaſſen, wovon die Rede iſt; daß beſtimmter Inhalt ſey, iſt eben das, woran zu zweifeln iſt, — es giebt nichts Feſtes.

„Dieß iſt der beſte Weg, die Natur des Geiſtes und ſeine Verſchiedenheit vom Körper zu erkennen. Denn wenn wir unterſuchen, wer wir ſind, die wir Alles, was von uns verſchieden iſt, als unwahr ſetzen können: ſo ſehen wir deutlich, daß keine Ausdehnung, noch Figur, noch Ortsbewegung, noch etwas dergleichen, das dem Körper zuzuſchreiben iſt, unſere Natur angehe, ſondern das Denken allein; dieſe wird alſo früher (prius) und gewiſſer, als irgend eine körperliche Sache, erkannt.“ *)

Es ſind dagegen auch andere Sätze aufgeſtellt. Gaſſendi **) macht den Einwand Ludificor, ergo sum: Ich werde von meinem Bewußtſeyn zum Beſten gehabt, Alſo exiſtire ich; — eigentlich, Alſo werde ich zum Beſten gehabt. Daß etwas an dieſem Einwurf daran iſt, hat Descartes ſelbſt gewußt. Aber Descartes widerlegt dieſen Einwand hier ſelbſt, indem nur das Ich, nicht der ſonſtige Inhalt feſtzuhalten iſt. Das Seyn nur iſt identiſch mit dem reinen Denken, der Inhalt mag ſeyn, welcher er will; Ich iſt gleich Denken. Er ſagt: „Unter dem Denken begreife ich aber das Alles, was mit unſerem Bewußtſeyn in uns vorgeht, inſofern wir uns deſſen bewußt ſind; alſo auch Wollen, Einbilden (Vorſtellen), auch Empfinden iſt daſſelbe was Denken,“ alles dieß iſt auch darin enthalten. „Denn wenn ich ſage: Ich ſehe, oder Ich gehe ſpazieren, Alſo bin ich, und dieß von dem Sehen, Gehen verſtehe, das mit dem Körper vollbracht wird: ſo iſt der Schluß nicht abſolut gewiß“ (inſofern ich das konkrete Ich meine), „weil, wie im Traum oft geſchieht, ich meinen kann zu ſehen, zu gehen, ob ich gleich die

*) Principia philosophiae, P. I, §. 8, p. 2 (*p.* 67).

**) *Appendix ad Meditationes, continens objectiones quint., p.* 4 (*Oeuvres, T. II, p.* 92—93).

Augen nicht aufmache, und mich nicht von der Stelle bewege, und vielleicht auch, wenn ich keinen Körper hätte. Aber wenn ich es von der" (ſubjektiven) „Empfindung oder Bewußtſeyn des Sehens oder Gehens ſelbſt verſtehe, weil ſie" (Empfindung und Bewußtſeyn) „alsdann auf den Geiſt (mentem) bezogen wird, der allein empfindet oder denkt, er ſehe oder gehe: ſo iſt dieſer Schluß alsdann ganz gewiß." *)

„Im Traume" iſt Weiſe des empiriſchen Raiſonnements; es muß nicht bloß heißen, „weil Ich abſtrahiren kann," ſondern „eben Ich dieß Einfache, mit ſich Identiſche iſt." Ich ſehe, Ich gehe u. ſ. f., da iſt Ich in der Beſtimmung des Sehens, Gehens; aber ich bin darin auch denkend. Das Denken iſt nun zwar auch im Wollen, Sehen, Hören u. ſ. w.; es iſt abſurd, zu meinen, die Seele habe das Denken in einer beſonderen Taſche, und anderwärts das Sehen, Wollen u. ſ. f. Aber wenn ich ſage, Ich ſehe, Ich gehe ſpazieren: ſo iſt darin einer Seits mein Bewußtſeyn, Ich, und ſomit Denken; aber anderer Seits iſt auch Wollen, Sehen, Hören, Gehen darin, alſo noch eine weitere Modifikation des Inhalts. (Das Denken iſt das prius, das ganz Allgemeine; Denken iſt das Ich, Denken als Denkendes iſt Ich: es iſt das Allgemeine, was auch im Wollen, Fühlen, Gehen u. ſ. f. iſt.) Und wegen dieſer Modifikation kann ich nicht ſagen: Ich gehe, Alſo bin ich; denn von der Modifikation kann ich ja abſtrahiren, es iſt nicht mehr das allgemeine Denken. Man muß alſo bloß auf das reine, in dieſem Konkreten enthaltene Bewußtſeyn ſehen. Nur wenn ich heraushebe, daß ich darin als denkend bin: ſo liegt das reine Seyn darin; und nur mit dem Allgemeinen iſt das Seyn verbunden. Es iſt ganz leicht, dieſe Identität einzuſehen. Denken iſt das ganz Allgemeine, nicht das Beſondere; in allem Beſonderen iſt auch das Allgemeine. Das Denken iſt die Beziehung auf ſich ſelbſt, iſt

*) Principia philosophiae, P. I, §. 9, p. 2 — 3 (*p.* 67 — 68).

das Allgemeine, das reine ſich Beziehen auf ſich ſelbſt, das reine Einsſeyn mit ſich. Die Frage iſt nun: Was iſt das Seyn? Da muß man ſich aber nicht das Seyn eines konkreten Inhalts vorſtellen. Seyn iſt dann nichts als die einfache Unmittelbarkeit, die reine Beziehung, Identität mit ſich; ſo iſt es die Unmittelbarkeit, die auch das Denken iſt. Das Denken iſt dieſelbe Unmittelbarkeit, zugleich aber auch die Vermittelung mit ſich ſelbſt, die ſich ebenſo auch negirt, alſo auch Unmittelbarkeit. Unmittelbarkeit iſt eine einſeitige Beſtimmung; das Denken enthält ſie, aber ſie nicht allein, ſondern auch die Beſtimmung, ſich mit ſich ſelbſt zu vermitteln: und dadurch, daß das Vermitteln zugleich Aufheben der Vermittelung iſt, iſt es Unmittelbarkeit. Im Denken iſt ſo Seyn; Seyn iſt eine arme Beſtimmung, iſt das Abſtraktum von dem Konkreten des Denkens.

„Daß das Denken (mens)," ſagt Carteſius, „mir gewiſſer iſt, als der Körper, liegt darin. Daß ich urtheile, die Erde exiſtire, daraus, daß ich ſie berühre oder ſehe, daraus muß ich ja noch viel mehr urtheilen, daß mein Denken (mens) exiſtirt. Denn es kann vielleicht ebenſo gut ſeyn, daß ich urtheile, die Erde exiſtire, ob ſie gleich nicht exiſtirt: nicht aber, daß ich dieß urtheile, und mein Geiſt (mens), der dieß urtheilt, nicht ſey." *) D. i. Alles, das für mich iſt, kann ich ſetzen als nichtſeyend; indem ich mich als nichtſeyend ſetze, ſetze ich ſelbſt, oder es iſt mein Urtheil. Denn daß ich urtheile, das kann ich nicht weglaſſen, wenn ich auch von dem abſtrahiren kann, worüber ich urtheile. Damit hat nun aber die Philoſophie ihren eigentlichen Boden wiedergewonnen, daß das Denken vom Denken ausgeht, als einem in ſich Gewiſſen, nicht von etwas Aeußerem, nicht von etwas Gegebenem, nicht von einer Autorität, ſondern ſchlechthin von dieſer Freiheit, die darin iſt: „Ich denke."

An allem Anderen kann ich zweifeln, an dem Daſeyn kör-

*) Principia philosophiae, P. I, §. 11, p. 3 (*p.* 69 — 70).

perlicher Dinge, an meinem Körper ſelbſt; oder dieſe Gewißheit hat nicht die Unmittelbarkeit in ſich. Denn Ich iſt eben die Gewißheit ſelbſt, an allem Anderen iſt ſie Prädikat; mein Körper iſt **mir** gewiß, er iſt nicht dieſe Gewißheit ſelbſt. *) Gegen die Gewißheit, einen Körper zu haben, führt Carteſius die empiriſche Erſcheinung an, daß oft die Vorſtellung vorhanden iſt, man fühle Schmerzen in einem Gliede, das man ſchon lange nicht mehr hat. **) Was wirklich iſt, iſt eine Subſtanz, — Seele die denkende Subſtanz; ***) ſie iſt für ſich, von allen äußeren materiellen Dingen verſchieden und unabhängig. †) Daß ſie denkend iſt, iſt für ſich evident; ſie würde denken und exiſtiren, wenn auch keine materiellen Dinge vorhanden wären. Die Seele kann ſich deßwegen leichter erkennen, als ihren Körper. ††)

Alles Weitere, was wir für wahr halten können, beruht auf dieſer Gewißheit; zum Fürwahrhalten gehört Evidenz. Nichts iſt wahr, was nicht innere Evidenz im Bewußtſeyn hat. „Die Evidenz von Allem beruht nun darauf, daß wir es ebenſo klar und deutlich einſehen, als jene Gewißheit ſelbſt, und daß es ſo von dieſem Princip abhängt und mit ihm übereinſtimmt, daß, wenn wir daran zweifeln wollten, wir auch an dieſem Princípe" (an unſerem Ich) „zweifeln müßten." †††)

c. Das Dritte iſt der Uebergang dieſer Gewißheit zur **Wahrheit**, zu Beſtimmtem; dieſen Uebergang macht Carteſius

---

*) *Respons. ad sec. object.: Rationes more geometr. dispos., Postulata, p.* 86 (*p.* 454 — 455); *Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p.* 13.

**) *Princip. philos., P. IV,* § 196, *p.* 215 — 216 (*p.* 507 — 509); *Meditation., VI, p.* 38 (*p.* 329 — 330); *Spinoza: Principia philos. Cartes., p.* 2 — 3.

***) *Respons. ad sec. object.: Rat. more geom. dispos., Axiomata V — VI, p.* 86 (*p.* 453).

†) *Ibidem, Propositio IV, p.* 91 (*p.* 464 — 465).

††) *Meditationes, II, p.* 9 — 14 (*p.* 246 — 262).

†††) *De Methodo, IV, p.* 21 (*p.* 158 — 159); *Spinoza: Principia philosoph. Cartes., p.* 14.

auf naive Weiſe. Dieſes Wiſſen iſt für ſich nun die vollkommene Evidenz, Gewißheit, aber es iſt noch nicht die Wahrheit; — oder wenn wir jenes Seyn als Wahrheit nehmen, ſo iſt dieß ein leerer Inhalt, und um den Inhalt iſt es zu thun. — Die nächſte Betrachtung iſt nun die der Metaphyſik des Descartes. Die Einheit des Seyns und des Denkens iſt dabei das Erſte, und das Denken wird dabei genommen als das reine Denken; Descartes hat dieſen Satz aber nicht bewieſen. Es ſind verſchiedene Beſtimmungen, Denken und Seyn, — und nur ihre Verſchiedenheit muß aufgezeigt werden; daß ſie identiſch ſind, dieſen Beweis hat Descartes nicht geführt. Es ſteht einſtweilen voran, es iſt die intereſſanteſte Idee der neueren Zeit überhaupt; er hat ſie zuerſt aufgeſtellt. — Das Bewußtſeyn iſt ſeiner ſelbſt gewiß; Ich denke, damit iſt geſetzt das Seyn. Der Fortgang iſt hier, daß ein Intereſſe entſteht für weitere Vorſtellungen von der abſtrakten Einheit; da geht er nun äußerlich reflektirend zu Werke. „Das Bewußtſeyn, das nur ſich ſelbſt gewiß weiß, ſucht nun aber ſeine Kenntniß zu erweitern, und findet, daß es Vorſtellungen von vielen Dingen hat, in welchen Vorſtellungen es ſich nicht täuſcht, ſo lange es nicht behauptet oder negirt, daß ihnen etwas Aehnliches außer ihm entſpreche." Die Täuſchung bei den Vorſtellungen hat erſt Sinn in Beziehung auf äußerliche Exiſtenz. „Es findet auch allgemeine Begriffe, und macht daraus Beweiſe, die evident ſind: z. B. der geometriſche Satz, daß die drei Winkel im Dreieck zuſammen zweien Rechten gleich ſeyen, iſt eine Vorſtellung, die an ſich unwiderſtehlich aus anderen folgt. Aber bei der Reflexion, ob es ſolche Dinge wirklich gebe, zweifelt es daran;" *) es iſt ja das Dreieck gar nicht gewiß.

Die Ausdehnung iſt nicht in der unmittelbaren Gewißheit

*) Principia philosophiae, P. I, §. 13, p. 3—4 (*p.* 71—72).

meiner ſelbſt enthalten. *) Die Seele kann ſeyn ohne das Körperliche, und dieſes ohne ſie; ſie ſind realiter verſchieden, eins denkbar ohne das andere. **) Die Seele denkt und erkennt nicht das Andere ebenſo deutlich, als die Gewißheit ihrer ſelbſt. ***) Die Wahrheit dieſes Wiſſens beruht auf dem Beweiſe vom Daſeyn Gottes. Die Seele iſt eine unvollkommene Subſtanz, hat aber die Idee von Vollkommenheit in ſich, — eines abſolut vollkommenen Weſens; dieſe Idee iſt nicht in ihr ſelbſt erzeugt, weil ſie unvollkommene Subſtanz iſt, alſo angeboren. †) Das Bewußtſeyn hierüber drückt ſich bei Descartes ſo aus, daß, ſo lange Gottes Daſeyn nicht bewieſen und eingeſehen iſt, die Möglichkeit bleibt, daß wir uns täuſchen, weil man nicht wiſſen kann, ob wir nicht eine zum Irren eingerichtete Natur haben. ††) Die Form iſt etwas ſchief, drückt nur überhaupt den Gegenſatz aus, den das Selbſtbewußtſeyn gegen das Bewußtſeyn von Anderem hat, von Gegenſtändlichem; und es iſt um die Einheit von Beiden zu thun, — ob das, was im Denken iſt, auch die Gegenſtändlichkeit habe. Dieſe Einheit liegt nun in Gott, oder iſt Gott ſelbſt.

Ich trage dieß in der Weiſe des Carteſius vor: „Unter den verſchiedenen Vorſtellungen nun, die wir haben, iſt auch die Vorſtellung eines höchſt intelligenten, höchſt mächtigen und abſolut vollkommenen Weſens; und dieß iſt die vorzüglichſte aller Vorſtellungen,“ — die allbefaſſende, allgemeine Vorſtellung. α) Es finden ſich Vorſtellungen; es iſt ungewiß, ob ſie ſind. β) Eine iſt ausgezeichnet; bei ihr findet dieſe Ungewißheit nicht

---

*) *Cf. Respons. ad sec. object: Rationes more geom. dispos., Def. I, p.* 85 (*p.* 451 — 452).

**) *Ibidem, Proposit. IV, p.* 91 (*p.* 464 — 465).

***) *Meditationes, III, p.* 15 — 17 (*p.* 263 — 268).

†) *Principia philos., P. I,* §. 20, *p.* 6 (*p.* 76 — 77); *Meditationes, III, p.* 17 — 25 (*p.* 268 — 292); *De Methodo, IV, p.* 21 — 22 (*p.* 159 — 162).

††) Spinoza: Principia philos. Cartes., p. 10; *vergl. Oben, S.* 337.

Statt. Sie hat das Eigenthümliche, daß „wir darin die Exiſtenz nicht als eine bloß mögliche und zufällige erkennen, wie in den Vorſtellungen anderer Dinge, die wir deutlich wahrnehmen, ſondern als eine ſchlechthin nothwendige und ewige Beſtimmung. Wie der Geiſt z. B. wahrnimmt, daß im Begriffe des Dreiecks enthalten, die drei Winkel ſeyen gleich zweien Rechten, alſo habe das Dreieck ſie: ſo daraus, daß er percipirt, daß die Exiſtenz nothwendig und ewig in dem Begriffe des vollkommenſten Weſens enthalten iſt, muß er ſchließen, daß das vollkommenſte Weſen exiſtire.“ *) Denn zur Vollkommenheit gehört auch die Beſtimmung der Exiſtenz; denn die Vorſtellung von einem Nichtexiſtirenden iſt weniger vollkommen. Da iſt alſo die Einheit des Denkens und Seyns, und der ontologiſche Beweis vom Daſeyn Gottes; dieß ſahen wir nun ſchon früher bei'm Anſelm. **) Es wird geſagt: Das Allgemeine, was wir Gott nennen, iſt das Vollkommenſte. Und es entſteht nun die Frage: Iſt es auch in der Exiſtenz? Die Vorſtellung des Vollkommenſten enthält auch die Beſtimmung der Exiſtenz; ſonſt wäre es nicht das Vollkommenſte.

Descartes geht dazu ſo fort. Descartes hat ſo Axiom: α) „Es giebt verſchiedene Grade der Realität oder Entität; denn die Subſtanz hat mehr Realität als das Accidenz oder der Modus, — die unendliche Subſtanz mehr als die endliche.“ ***) Dieß iſt ein Axiom bei Carteſius, eine unmittelbare Gewißheit; aber dieſe Unterſchiede ſind nicht in „Ich denke,“ — es iſt nach der Weiſe eines Erfahrungsſatzes aufgeſtellt.

β) „In dem Begriff eines Dings iſt die Exiſtenz enthalten, entweder die nur mögliche oder die nothwendige,“ †) —

*) Principia philos., P. I, §. 14, p. 4 (*p.* 72 — 73).

**) *S. Oben, S.* 164 *flg.*

***) *Resp. ad sec. object.: Rat. more geom. disp., Axiom. VI*, *p.* 88 (*p.* 459).

†) *Spinoza: Princ. phil. Cart., Ax. VI*, *p.* 16; *cf. Cartesii Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. disp., Ax. X*, *p.* 89 (*p.* 460).

die unmittelbare Gewißheit eines Andersſeyns, des Gegenſatzes; es iſt dem Ich ein Nichtich entgegengeſetzt, im Ich denke (Begriff) das Seyn enthalten.

γ) „Kein Ding oder keine Vollkommenheit eines Dings, die wirklich actu exiſtirt, kann zur Urſache ihrer Exiſtenz das Nichts haben." *) Dieß iſt ebenſo evident, als Ich denke. „Denn wenn von Nichts etwas prädicirt werden könnte, ſo könnte ebenſo gut das Denken von ihm prädicirt werden: und ich würde alſo ſagen, ich ſey nichts, indem ich denke." **) Das unmittelbare Wiſſen, die ſinnliche Gewißheit hat keine Nothwendigkeit. — Hier geht Descartes in eine Trennung, in ein Verhältniß über, das nicht erkannt iſt; es kommt der Begriff von Urſache hinzu, der wohl ein Denken iſt, aber ein beſtimmtes Denken. Spinoza in ſeiner Erläuterung ſagt, „daß die Vorſtellungen mehr oder weniger Realität enthalten, und jene Momente ebenſo viel Evidenz haben als das Denken ſelbſt, weil ſie nicht nur ſagen, daß wir denken, ſondern wie wir denken." ***) Aber dieſe beſtimmten Weiſen eben als Unterſchiede in der Einfachheit des Denkens wären zu erweiſen. Spinoza ſetzt noch zu dieſem Uebergange hinzu, daß „die Grade der Realität, welche wir in den Ideen wahrnehmen, nicht in den Ideen ſind, ſofern ſie nur als Arten des Denkens betrachtet werden: ſondern ſofern die eine eine Subſtanz, eine andere nur einen Modus der Subſtanz vorſtellt, — oder mit einem Worte, inſofern ſie als Vorſtellungen von Dingen betrachtet werden." †)

δ) „Die objektive Realität der Begriffe" (d. h. die Entität des Vorgeſtellten, inſofern es in dem Begriffe iſt) „erfordert eine Urſache" (Sache an ſich), „worin dieſelbe Realität nicht

*) *Resp. ad sec. object.: Rat. more geom. dispos., Ax. III*, *p*. 88 (*p*. 458).

**) *Spinoza: Principia philos. Cartes., p*. 15.

***) Ibidem, p. 14.

†) Ibidem, p. 17.

nur objektiv" (d. h. im Begriffe)," ſondern formell oder auch eminenter enthalten iſt;" — „formell, d. h. ebenſo vollkommen: eminenter, vollkommener. Denn es muß wenigſtens ſo viel in der Urſache ſeyn, als in der Wirkung." *)

ε) „Die Exiſtenz Gottes wird unmittelbar" — a priori — „aus der Betrachtung ſeiner Natur erkannt. Daß etwas in der Natur oder in dem Begriffe eines Dings enthalten iſt, iſt ſo viel als ſagen, daß es wahr iſt: die Exiſtenz iſt unmittelbar in dem Begriff Gottes enthalten; es iſt alſo wahr, von ihm zu ſagen, daß eine nothwendige Exiſtenz in ihm iſt." **) — „In dem Begriffe jedes Dings iſt entweder eine mögliche oder eine nothwendige Exiſtenz enthalten: eine nothwendige im Begriffe Gottes, d. h. des abſolut vollkommenen Weſens; denn ſonſt würde er als unvollkommen begriffen." ***)

Descartes nimmt auch dieſe Wendung: „Propoſition VI. A posteriori aus dem bloßen Begriffe in uns die Exiſtenz Gottes zu beweiſen. Die objektive Realität eines Begriffes erfordert eine Urſache, in welcher dieſelbe Realität nicht bloß objektiv" (als im Endlichen), „ſondern formaliter" (frei, rein für ſich ſelbſt, außer uns) „oder eminenter" (und als urſprünglich) „enthalten iſt." (Ax. VIII: „In der Urſache als ſolcher iſt die Realität formell oder eminenter.") „Wir haben aber einen Begriff von Gott, ſeine objektive Realität iſt aber in uns weder formell noch eminenter enthalten, und kann alſo nur in Gott ſelbſt ſeyn." †)

---

*) *Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. disp., Ax. IV — V, p.* 88 (*p.* 458 — 459); *Spinoza: Princ. phil. Cart., Ax. VIII — IX, p.* 16.

**) *Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. disp., Propos. I, p.* 89 (*p.* 460 — 461).

***) Spinoza, Princip. philos. Cart., Ax. VI, p. 16: In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia vel possibilis vel necessaria: necessaria in Dei, sive entis summe perfecti conceptu; nam alias conciperetur imperfectum.

†) Spinoza: Princip. philos. Cart., Propos. VI, p. 20, et Ax. VIII,

Wir ſehen dann, daß dieſe Idee eine Vorausſetzung iſt. Wir finden in uns dieſe Idee, würde man jetzt ſagen; daß dieſes iſt, das iſt die höchſte Idee. Es iſt alſo ſo vorausgeſetzt; und wenn wir fragen, ob dieſe Idee exiſtire, ſo ſoll gerade dieß die Idee ſeyn, daß damit auch die Exiſtenz geſetzt iſt. Sagt man nämlich, es iſt nur eine Vorſtellung: ſo widerſpricht es dem Inhalte der Vorſtellung. Aber es befriedigt hier nicht, daß die Vorſtellung ſo eingeführt wird: Wir haben dieſe Vorſtellung, — daß ſie mithin ſo als ein Vorausgeſetztes erſcheint. Sodann iſt nicht von dieſem Inhalt an ihm ſelbſt gezeigt, daß er ſich zu dieſer Einheit des Denkens und Seyns beſtimmt. Es iſt hier in der Form von Gott keine andere Vorſtellung gegeben, als die in Cogito, ergo sum, — Seyn und Denken unzertrennlich verbunden; hier haben wir die Geſtalt einer Vorſtellung, die ich in mir habe. Der ganze Inhalt dieſer Vorſtellung, der Allmächtige, Allweiſe u. ſ. f. ſind Prädikate, die ſich erſt ſpäter ergeben; der Inhalt ſelbſt iſt der Inhalt der Idee, mit der Exiſtenz, mit der Wirklichkeit verbunden. So ſehen wir dieſe Beſtimmungen auf einander folgen auf eine Weiſe, die empiriſch iſt, die alſo nicht philoſophiſch beweiſend iſt, — in der aprioriſchen Metaphyſik überhaupt Vorausſetzungen von Vorſtellungen und ſie denken, wie in der Empirie Verſuche, Beobachtungen, Erfahrungen.

Carteſius ſagt dann: „Und dieß glaubt der Geiſt um ſo mehr," iſt um ſo feſter von dieſer Einheit überzeugt, „wenn er bemerkt, daß er die Vorſtellung von keinem anderen Dinge bei ſich findet, worin die Exiſtenz als nothwendig enthalten ſey. Daraus wird er einſehen, daß jene Idee des höchſten Weſens nicht von ihm erdichtet, noch etwas Chimäriſches, ſondern eine wahrhafte und unveränderliche Natur, die nicht anders als exiſti-

---

p. 16; *Cartesii Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. dispos.*, *Propos. II*, p. 89 (p. 461 — 462), *et Ax. V*, p. 88 (p. 458).

ten kann, da die nothwendige Exiſtenz in ihr enthalten iſt. — Unſere Vorurtheile hindern uns daran, dieß leicht feſtzuhalten, da wir gewohnt ſind, bei allem Anderen die Eſſenz" (Weſen, Begriff) „von der Exiſtenz zu unterſcheiden." *) Darüber, daß das Denken nicht untrennbar ſey von der Exiſtenz, iſt das gewöhnliche Gerede: „Wenn das wäre, was man ſich denkt, ſo würde es anders ſtehen." Aber man berückſichtigt hierbei nicht, daß das immer ein beſonderer Inhalt iſt, und daß darin gerade das Weſen der Endlichkeit der Dinge beſteht, daß Begriff und Seyn trennbar ſind. Wie kann man aber von endlichen Dingen auf das Unendliche ſchließen?

„Ferner dieſer Begriff," fährt Carteſius fort, „iſt nicht von uns gemacht." Wir finden in uns dieſe Vorſtellung; es iſt eine ewige Vorſtellung, eine ewige Wahrheit, — daſſelbe, was jetzt geſagt wird, daß es in uns geoffenbart iſt. „Wir finden in uns die Perfektionen nicht, die in dieſer Vorſtellung. Alſo ſind wir gewiß, daß eine Urſache, worin alle Perfektion, Gott als real exiſtirend, ſie uns gegeben; denn es iſt uns gewiß, daß aus Nichts Nichts entſtehe" (nach Böhme hat Gott die Materie der Welt aus ſich ſelbſt genommen), „und was vollkommen, nicht die Wirkung von etwas Unvollkommenem ſeyn könne." **) Der Beweis der Exiſtenz Gottes aus ſeiner Idee iſt: In dieſem Begriff iſt das Daſeyn enthalten; alſo iſt es wahr. „Von ihm müſſen wir in der wahrhaften Wiſſenſchaft alle erſchaffenen Dinge ableiten." ***)

Mit dem Erweiſe des Daſeyns Gottes wird zugleich die Evidenz aller Wahrheit in ihrem Urſprunge und in ihrer Gültigkeit begründet. Gott als Urſache iſt das Fürſichſeyn, die Realität, die nicht die Entität, Exiſtenz im Denken iſt. Eine ſolche Exiſtenz, die Urſache (nicht Sache überhaupt), liegt im

*) Principia philosophiae, P. I, §. 15—16, p. 4—5 (*p.* 73—74).
**) Ibidem, §. 18, p. 5 (*p.* 74 — 75).
***) Ibidem, §. 24, p. 7 (*p.* 78 — 79).

Begriff des Nicht-Ich, nicht jedes beſtimmten Begriffs, — denn dieſe als beſtimmte ſind Negationen, — ſondern nur der reinen Exiſtenz oder der vollkommenen Urſache. Sie iſt Urſache der Wahrheit der Ideen; denn ſie eben iſt die Seite des Seyns derſelben.

d. Das Vierte iſt nun, daß Carteſius ſagt: „Was uns von Gott geoffenbart iſt, müſſen wir glauben, ob wir es gleich nicht begreifen. Es iſt nicht zu verwundern, da wir endlich, daß in Gottes Natur als unbegreiflich Unendliches iſt, das über unſere Faſſung geht." Das iſt denn ein Hereinfallen einer gewöhnlichen Vorſtellung. „Deswegen müſſen wir uns nicht mit Unterſuchungen über das Unendliche ermüden; denn, da wir endlich, iſt es ungereimt, etwas darüber zu beſtimmen." *) So z. B. die Freiheit des Willens und die göttliche Präſcienz, — Beides iſt uns gewiß; er iſt nicht verlegen, wie ſich dieß vereinbare. **) Das aber laſſen wir jetzt. — Das Myſterium der Dreieinigkeit wird immer in uns geboren, ſagt Böhme. ***)

„Das erſte Attribut Gottes," in dem dieſe Einheit iſt, „iſt nun, daß er wahrhaftig iſt, und der Geber alles Lichts; es iſt ſeiner Natur alſo ganz zuwider, daß er uns täuſcht. Daher das Licht der Natur oder das Erkenntnißvermögen, von Gott uns gegeben, kann kein Objekt berühren, das nicht wahr wäre, inſofern es von ihm" (dem Erkenntnißvermögen) „berührt würde, d. i. deutlich und klar eingeſehen wird." Gott ſchreiben wir Wahrhaftigkeit zu. Daraus folgert er alſo das Band zwiſchen dem Erkennen und der Wahrhaftigkeit, Objektivität deſſen, was wir erkennen. Das Erkennen hat Gegenſtände, hat einen Inhalt, der erkannt wird; dieſen Zuſammenhang heißen wir dann Wahrheit. Die Wahrhaftigkeit Gottes iſt gerade dieſes, die Einheit des Gedachten und des Seyenden. „Dadurch wird nun

*) Principia philosophiae, P. I, §. 24 — 26, p. 7 (*p.* 79 — 80).
**) *Ibidem*, §. 39 — 41, *p.* 10 — 11 (*p.* 86 — 88).
***) *S. Oben, S.* 323.

der Zweifel gehoben, als ob es ſeyn könnte, daß das nicht wahr wäre, was uns ganz evident iſt. Mathematiſche Wahrheiten dürfen uns alſo nicht mehr verdächtig ſeyn. Ebenſo, wenn wir auf das Acht geben, was wir in den Sinnen, im Wachen oder im Schlaf klar und deutlich unterſcheiden: ſo iſt es leicht, in jeder Sache zu erkennen, was in ihr Wahres iſt." *)

„Es iſt gewiß, wegen Gottes Wahrhaftigkeit, daß das Vermögen zu percipiren, und das Vermögen durch den Willen zuzuſtimmen (assentiendi), wenn es ſich nur auf das klar Percipirte erſtreckt, nicht auf Irrthum gehen (tendere in falsum) könne. Wenn dieß auch auf keine Weiſe bewieſen werden könnte, ſo iſt ſo feſt von Natur in Allen, daß, ſo oft wir Etwas deutlich percipiren, wir ihm von ſelbſt (sponte) beiſtimmen, und auf keine Weiſe zweifeln können, daß es wahr iſt." **) Dieß Alles iſt höchſt naiv und ſchlicht hererzählt, aber unbeſtimmt; es bleibt formell, ohne Tiefe, — es iſt eben ſo. Die Wahrhaftigkeit Gottes iſt das abſolute Band des von uns klar Eingeſehenen und der äußeren Realität. Der Gang bei Carteſius iſt der Gang des klaren Verſtandes. Gewißheit iſt das Erſte; davon wird nicht Inhalt nothwendig abgeleitet, weder Inhalt überhaupt, noch weniger ſeine Objektivität als unterſchieden von der inneren Subjektivität des Ich. Sondern es wird geſagt, wir finden in uns die Idee des Vollkommenſten; die Vorſtellung wird hier als gefundene vorausgeſetzt. Daran wird gemeſſen die bloße Vorſtellung von Gott, die keine Exiſtenz in ſich enthält; und es wird gefunden, daß ſie ohne Exiſtenz unvollkommen wäre. Dieſe Einheit Gottes ſelbſt, ſeiner Idee mit ſeinem Daſeyn, iſt allerdings die Wahrhaftigkeit; an dieſer haben wir eben ſo den Grund, das für wahr zu halten, was für uns ebenſo gewiß iſt, als die Wahrheit unſerer ſelbſt.

*) Principia philosophiae, P. I, §. 29 — 30, p. 8 (*p.* 81 — 83); *Meditationes*, *IV*, *p.* 25 (*p.* 293 — 294).

**) Principia philos., P. I, §. 43, p. 11 (*p.* 89).

Was gedacht wird richtig und klar, das iſt ſo. Es iſt alſo ausgeſprochen, daß der Menſch durch das Denken erfahre, was in der That an den Dingen iſt. Die Quellen der Irrthümer liegen in der Endlichkeit unſerer Natur. *) In der weiteren Ausführung liegt bei Carteſius das zu Grunde, was überhaupt gedacht, und nur inſofern es ein Gedachtes, Allgemeines iſt, Wahrheit habe. Hiermit iſt Gottes Wahrhaftigkeit zum abſoluten Bande zwiſchen dem abſoluten Erkennen und der Wirklichkeit deſſen, was ſo erkannt wird, geſetzt. Daß dieſes erſte Attribut Gottes das Band iſt zwiſchen dem ſubjektiven klaren und deutlichen Denken und der Objektivität, hat ein Carteſianer, wenn man ihn anders ſo nennen darf, Malebranche, den man hier gleich erwähnen könnte, **) in ſeiner Recherche de la vérité, wie wir ſehen werden, noch beſtimmter ausgedrückt, noch enger zuſammengezogen. — Wir haben hier dieſen Gegenſatz, ſubjektives Erkennen und die Wirklichkeit. Das Eine Mal iſt geſagt, ſie ſind beide unzertrennlich verbunden; Denken iſt Seyn. Das andere Mal werden ſie verſchieden betrachtet; da tritt nun das Bedürfniß ein, ſie zu vermitteln. Auf dem Vermitteln beruht der Beweis dieſer Einheit. Hier iſt nun unſer Erkennen vorgeſtellt, und auf der anderen Seite die Wirklichkeit; als das Vermittelnde wird die Wahrhaftigkeit Gottes geſetzt. Dieſe Wahrhaftigkeit oder die Wahrheit Gottes iſt, daß ſeine Idee unmittelbar die Wirklichkeit in ſich enthält; Begriff und ſeine Realität nennen wir Wahrheit. — Dieß ſind ſo die Grundbeſtimmungen.

Dieß iſt die Idee, die in dieſer Metaphyſik zu Grunde liegt: α) Von der Gewißheit ſeiner ſelbſt zur Wahrheit zu kommen, im Begriffe des Denkens das Seyn zu erkennen. In jenem Denken „Ich denke“ bin ich Einzelner; das Denken als

*) *Principia philosophiae*, *P. I*, §. 35 — 36, 38, *p.* 9 — 10 (*p.* 84 — 85, 86); *Meditationes*, *IV*, *p.* 25 — 26 (*p.* 295 — 297).

**) *In den Vorlesungen von* 18$\frac{29}{30}$ *ist die Philosophie des Malebranche gleich hier eingeschoben.*

ein ſubjektives ſchwebt vor: nicht im Begriff des Denkens ſelbſt wird das Seyn aufgezeigt, zur Trennung überhaupt fortgegangen. β) Das Negative des Seyns für das Selbſtbewußtſeyn ſchwebt ebenſo vor; und dieß Negative, vereinigt mit dem poſitiven Ich, iſt als an ſich vereinigt in einem Dritten, in Gott geſetzt. In ihm iſt Denken und Seyn daſſelbe; eben im Negativen, im Begriffe, Gedachtſeyn deſſelben iſt das Seyn.

α) Ein Einwurf iſt ſchon alt, auch kantiſch, daß aus dem Begriffe des vollkommenſten Weſens mehr nicht folgt, als daß im Gedanken Daſeyn und vollkommenſtes Weſen verknüpft ſind, nicht aber außer dem Gedanken. Allein eben der Begriff des Daſeyns iſt dieß Negative des Selbſtbewußtſeyns, nicht außer dem Gedanken, ſondern Gedanke von dem Außer dem Denken. β) Gott — vorher Möglichkeit, kein Widerſpruch — hat gegenſtändliche Form für das Selbſtbewußtſeyn, iſt alle Realität, inſofern ſie poſitiv, d. h. eben Seyn, Einheit des Denkens und Seyns, vollkommenſtes Weſen. Seyn nimmt er nun in dem ganz poſitiven Sinne, und hat nicht den Begriff davon, daß es eben das Negative des Selbſtbewußtſeyns iſt.

2. Das einfache Seyn als Negatives des Selbſtbewußtſeyns geſetzt, iſt es die *Ausdehnung*; und Descartes negirt alſo von Gott die Ausdehnung,*) bleibt bei dieſer Trennung ſtehen, verknüpft das Univerſum, die Materie, ſo mit Gott, daß er Schöpfer, Urſache deſſelben ſey, **) und hat den richtigen Gedanken, daß die Erhaltung eine fortgeſetzte Schöpfung iſt, ***) ſofern die Schöpfung als Thätigkeit getrennt geſetzt wird: — aber führt eben die Ausdehnung nicht auf wahrhafte Weiſe zurück in das Denken.

*) *Principia philos.*, *P. I*, §. 23, *p.* 6 — 7 (*p.* 78)*; Spinoza: Princip. philos. Cart., Prop. XVI, p.* 36 — 37*; Prop. XXI, p.* 38.

**) *Princip. philos.*, *P. I*, §. 22, *p.* 6 (*p.* 77 — 78)*; Spinoza, l. l. Corollar. II, p.* 30 — 31.

***) *Responsiones quartae*, *p.* 133 (*p.* 70)*; Spinoza, l. l. Coroll. I, p.* 30.

23 *

Gott iſt die Urſache des Univerſum's. Die Materie — ausgedehnte Subſtanzen — ſteht den denkenden Subſtanzen gegenüber, die einfach ſind. Sofern das Univerſum von Gott erſchaffen iſt, konnte es nicht ſo vollkommen ſeyn als ſeine Urſache. (Die Wirkung iſt unvollkommener als die Urſache, iſt Geſetztſeyn, wenn beim Verſtandesbegriffe der Urſache ſtehen geblieben wird; Ausdehnung iſt ſchon das Unvollkommeuere, aber nicht deducirt.) Als unvollkommen können ſie nicht durch ſich ſelbſt oder ihren Begriff exiſtiren und beſtehen; ſie bedürfen alſo jeden Moment der Aſſiſtenz Gottes zu ihrer Erhaltung, ohne dieſe würden ſie augenblicklich in Nichts zurückſinken. Erhaltung iſt unaufhörliche Wiederhervorbringung. *)

Descartes geht nun zu weiteren Beſtimmungen fort, und ſagt Folgendes: „Das, was unter unſer Bewußtſeyn fällt, betrachten wir entweder als Dinge oder deren Eigenſchaften, oder als ewige Wahrheiten, die keine Exiſtenz außer unſerem Denken haben," **) — die nicht dieſer oder jener Zeit, dieſem oder jenem Orte angehören. Die letzten nennt er nun uns eingeboren, die nicht von uns gemacht ſind, nicht empfunden, ***) und der ewige Begriff des Geiſtes ſelbſt, und die ewigen Beſtimmungen ſeiner Freiheit, ſeiner ſelbſt als ſeiner, ſind. Von hier geht die Vorſtellung aus, ob die Ideen angeboren ſind (innatae ideae). So ſagt Cicero, die Natur habe ſie in uns gepflanzt. Dieſer Ausdruck, ewige Wahrheit, iſt bis auf die neueſten Zeiten ganz gebräuchlich. Ewige Wahrheiten ſind allgemeine, ganz allgemeine Beſtimmungen, ganz allgemeiner Zuſammenhang; und von dieſen iſt hier vorgeſtellt, daß ſie uns angeboren ſind. Angeboren iſt ein ſchlechter Ausdruck, weil dieß eine natürliche Weiſe bezeichnet; er paßt nicht für den Geiſt,

---

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band III, Abth.* 1, *S.* 17 — 18.

**) Principia philosophiae, P. I, §. 48, p. 12 (*p.* 92).

***) *Meditationes, III, p.* 17 (*p.* 268 — 269).

wegen der phyſiſchen Geburt. Wir würden ſagen, es liege dieß in der Natur, im Weſen unſeres Geiſts begründet. Der Geiſt iſt thätig, und verhält ſich in ſeiner Thätigkeit auf eine beſtimmte Weiſe; dieſe hat aber keinen anderen Grund, als ſeine Freiheit. Daß dieß aber ſo ſey, dazu gehört mehr, als es nur zu ſagen; es müßte abgeleitet werden als nothwendiges Produciren unſeres Geiſtes. Dieſe ewigen Wahrheiten ſind für ſich. Solche logiſche Geſetze ſind z. B.: „Aus Nichts wird Nichts;" „Etwas kann nicht zugleich ſeyn und nicht ſeyn." *) Das ſind Fakta des Bewußtſeyns; ebenſo moraliſche Grundſätze. Carteſius verläßt dieſe bald wieder; ſie ſind nur im Denken als ſubjektivem, er hat noch nicht nach ihrem Inhalt gefragt.

Was nun die Dinge betrifft, zu deren Betrachtung Carteſius übergeht, das Andere zu dieſen ewigen Wahrheiten: ſo ſind die allgemeinen Beſtimmungen der Dinge Subſtanz, Dauer, Ordnung u. ſ. f. **) Von dieſen giebt er dann Definitionen. Er legt zum Grunde, man müſſe keine Vorausſetzungen machen; und die Vorſtellungen, zu denen er dann übergeht, dieſe nimmt er als ein Gefundenes auf in unſerem Bewußtſeyn. Er definirt ſie; die allgemeinen Gedanken, Kategorien, wie Ariſtoteles, ſucht er auf. Er definirt nun die Subſtanz ſo: „Unter Subſtanz verſtehe ich nichts Anderes als eine Sache (rem), die keines anderen Etwas zum Exiſtiren bedarf; und als eine ſolche Subſtanz, die keiner anderen Sache bedarf, kann nur eine einzige angeſehen werden, nämlich Gott." Das iſt, was Spinoza ſagt; man kann ſagen, es ſey auch die wahrhafte Definition, die Einheit der Idee und der Realität. Solche Subſtanz iſt nun Gott; die anderen, die wir Subſtanzen nennen, exiſtiren nicht für ſich, haben ihre Exiſtenz nicht im Begriff ſelbſt. „Alle anderen" (Dinge) „können nur vermöge eines concursus" (einer Aſſiſtenz)

*) Principia philosophiae, P. I, §. 49, p. 13 (*p.* 93).

**) Ibidem, §. 48, p. 12 (*p.* 92).

„Dei exiſtiren." Das Zuſammenkommen von Seele und Leib bewirke ſo Gott; das nannte man Syſtem der Aſſiſtenz. Gott iſt das abſolut Verknüpfende von Begriff und Wirklichkeit; die Anderen, die Endlichen, die eine Grenze haben, in Abhängigkeit ſtehen, bedürfen eines Anderen; die allgemeine Verknüpfung iſt nun Gott. „Heißen wir daher auch andere Dinge Subſtanzen, ſo kommt ihnen und Gott dieſer Ausdruck nicht, wie man in den Schulen ſagt, univoce zu; d. h. es kann keine beſtimmte Bedeutung dieſes Worts angegeben werden, die Gott und den Kreaturen gemeinſchaftlich wäre." *)

„Ich anerkenne aber nicht mehr als zweierlei Gattungen der Dinge: nämlich die eine iſt die Gattung der denkenden, und die andere die Gattung der Dinge, die ſich auf das Ausgedehnte beziehen." **) Da haben wir dieſen Unterſchied vom Denken und vom Ausgedehnten, Räumlichen, Außereinander. Das Denken, Begriff, Geiſtiges, Selbſtbewußtes iſt das, was bei ſich iſt, und hat den Gegenſatz des Nichtbeiſichſelbſtſeyenden, Ausgedehnten, Unfreien. Dieß iſt der reale Unterſchied (distinctio realis) der Subſtanzen: „Die Eine kann deutlich und beſtimmt gefaßt werden (intelligi) ohne die andere." ***) „Die körperliche und die denkende erſchaffene Subſtanz können aber darum unter dieſen gemeinſchaftlichen Begriff gefaßt werden, weil ſie Dinge ſind, die allein Gottes concursus zum Exiſtiren bedürfen." †) Sie ſind allgemeiner; die anderen endlichen Dinge bedürfen anderer Dinge, Bedingungen zu ihrer Exiſtenz. Aber die ausgedehnte Subſtanz, das Reich der Natur, und die geiſtige Subſtanz bedürfen einander nicht. ††) Man kann ſie Subſtanzen nennen, weil Jedes dieſer ganze Umfang, eine Totalität für ſich iſt;

---

*) Principia philosophiae, P. I, §. 51, p. 14 (*p.* 95).

**) Ibidem, §. 48, p. 12 — 13 (*p.* 92).

***) Ibidem, §. 60, p. 16 (*p.* 101).

†) Ibidem, §. 52, p. 14 (*p.* 95).

††) *Ration. more geometr. dispos.*, *Definit. X*, *p.* 86 (*p.* 451).

Jedes der Beiden, das Ganze jeder Seite, kann ohne das Andere gefaßt werden. Dieſe bedürfen nur der Konkurrenz Gottes; d. h. das Reich des Denkens iſt eine Totalität in ſich, und die Natur iſt ebenſo ein totales Syſtem. Darum ſind ſie alſo auch (ſchloß nun Spinoza) an ſich identiſch, abſolut identiſch als Gott, die abſolute Subſtanz; für den denkenden Geiſt iſt dieſes Anſich Gott, oder ihre Unterſchiede ſind ideelle. — Carteſius geht vom Begriff Gottes zum Erſchaffenen, Denken und Ausdehnung, und von da in's Beſondere.

„Die Subſtanzen haben nun mehrere Attribute, ohne die ſie nicht gedacht werden können," — ihre Beſtimmtheit; „jede hat aber ein ſolches eigenthümliches, das ihre Natur und Eſſenz ausmacht," — einfache, allgemeine Beſtimmtheit, „und worauf ſich die anderen alle beziehen. So macht das Denken das abſolute Attribut des Geiſtes aus," Denken iſt ſeine Qualität; „Ausdehnung iſt" die weſentliche Beſtimmung der Körperlichkeit, und nur dieß iſt „die wahrhafte Natur des Körpers. Alles Andere iſt nur ein Modus, wie Figur, Bewegung im Ausgedehnten: Einbildungskraft, Empfindung, Wille im Denkenden." *) — „Gott iſt die unerſchaffene, denkende Subſtanz." **)

Hier geht nun Carteſius zum Einzelnen; an der Ausdehnung ſind wieder zwei Beſtimmungen, Materie und Bewegung. Er verfolgt das Ausgedehnte, kommt auf Materie, Ruhe, Bewegung. — Ein Hauptgedanke Descartes' iſt nun über die Materie; er faßt das Weſen des Körpers nur als Ausdehnung. Nach Descartes iſt die Natur des Körpers vollendet durch ſein Ausgedehntſeyn; Körper iſt er, inſofern er ausgedehnt iſt, nicht inſofern er andere Qualitäten hat. Alles Andere, was wir als Qualitäten der Körper gelten laſſen, ſind nur ſekundäre Qualitäten, Modi u. ſ. f.; ſie können weggenommen und weg-

*) Principia philosophiae, P. I, §. 53, p. 14 (*p.* 96 — 97).
**) Ibidem, §. 54, p. 14 (*p.* 97).

gedacht werden. Wir ſagen: Der Körper leiſtet auch Widerſtand, hat Geruch, Geſchmack, Farbe; ohne ſolche iſt kein Körper. Materie, Körperlichkeit, Ausdehnung iſt für den Gedanken (nach Carteſius) ganz daſſelbe. Die körperliche Welt ſoll gedacht werden, es ſoll alſo nur dieß von ihr aufgenommen werden; das iſt das Weſentliche derſelben, was für den Gedanken iſt. Die weiteren Beſtimmungen des Ausgedehnten halten ſich innerhalb dieſer Sphäre: Quantum von Ausdehnung, Ruhe, Bewegung, Trägheit. Dieſe anderen Eigenſchaften der Körper ſind etwas bloß Sinnliches, und das weiſt Carteſius nach, wie es ſchon längſt von den Skeptikern gezeigt worden iſt. *)

Jenes iſt allerdings der abſtrakte Begriff, oder das reine Weſen; aber eben zum Körper oder in das reine Weſen gehört nothwendig Negativität, Verſchiedenheit. Daß dieß das Weſen des Körpers iſt, zeigt er dadurch, daß alle Beſtimmungen deſſelben ausgelöſcht, keine abſolut prädicirt werden kann (außer Ausdehnung): Farbe, Durchſichtigkeit, Härte u. ſ. f.; Materie und Ausdehnung ſind identiſch. — Er unterſtützte dieß durch folgenden Grund. Auf die Solidität, Härte (Fürſichſeyn) der Materie ſchließen wir durch den Widerſtand, den ein Körper unſerer Berührung entgegenſetzt, und vermöge der er ſeinen Ort zu behaupten ſucht. Nun nehme man an, daß die Materie, ſo wie wir ſie berühren, immer zurückwiche, wie der Raum, ſo hätten wir keinen Grund, ihr Solidität beizumeſſen. Geruch, Farbe, Geſchmack ſind nur ſinnliche Eigenſchaften; wahr iſt nur, was wir deutlich einſehen. Wenn ein Körper in kleine Theile zerrieben wird, ſo weicht er auch, und verliert doch ſeine Natur nicht; Widerſtand iſt alſo nicht weſentlich. **) Dieſes Nichtfürſichſeyn iſt aber nur quantitativ geringerer Widerſtand; dieſer bleibt immer. Carteſius will aber nur denken; Widerſtand,

---

*) *Princip. philos., P. I,* §. 66—74, *p.* 19—22 (*p.* 107—117).
**) *Ibidem, P. II,* §. 4, *p.* 25 (*p.* 123—124).

Farbe u. ſ. w. denkt er nicht, er faßt es nur als ſinnlich. Er ſagt, alles dieſes müſſe auf die Ausdehnung, als beſondere Modifikation derſelben, zurückgeführt werden; es macht dem Carteſius Ehre, nur das Gedachte für wahr zu nehmen. — Allerdings aber eben jenes Aufheben iſt die negative Bewegung des Denkens; das Weſen iſt bedingt durch dieſes Denken, d. h. es iſt nicht wahres Weſen.

Von dem Begriff der Ausdehnung geht nun Descartes zu Geſetzen der *Bewegung* über, als dem allgemeinen Erkennen des Anſich des Körperlichen: α) daß es kein Vacuum giebt, eine Ausdehnung ohne körperliche Subſtanz, d. h. Körper ohne Körper; *) β) keine Atome (kein Fürſichſeyn, Individualität), aus demſelben Grunde, das Weſen des Körpers iſt Ausdehnung; **) γ) ferner daß ein Körper durch etwas außer ihm in Bewegung geſetzt werde, für ſich im Zuſtande der Ruhe beharre, und ebenſo im Zuſtande der Bewegung durch ein Anderes außer ihm zur Ruhe gebracht werden müſſe (Trägheit); ***) — nichtsſagende Sätze, es iſt eben Abſtraktion, einfache Ruhe und Bewegung in ihrem Gegenſatze feſtzuhalten.

Ausdehnung und Bewegung ſind die Grundbegriffe der mechaniſchen Phyſik; ſie ſind, was die Wahrheit der Körperwelt iſt. Idealität ſchwebt dem Descartes vor; er iſt weit erhaben über die Realität der ſinnlichen Eigenſchaften, aber geht nicht zur Beſonderung dieſer Idealität über. — Er bleibt alſo bei der eigentlichen Mechanik ſtehen. Gebt mir Materie (Ausgedehntes) und Bewegung, und ich will Euch Welten bauen, ſagt inſofern Carteſius; †) Raum und Zeit waren ihm ſo die einzigen Beſtimmungen des materiellen Univerſums. Darin liegt

*) *Principia philos., P. II,* §. 16, *p.* 29 — 30 (*p.* 133 — 134).
**) *Ibidem,* §. 20, *p.* 31 (*p.* 137 — 138).
***) *Ibidem,* §. 37 — 38, *p.* 38 — 39 (*p.* 152 — 154).
†) *Buhle: Geschichte der neueren Philos., B. III, Abth.* 1, *S.* 19; *cf. Princip. phil., P. III,* §. 46 — 47, *p.* 65 (*p.* 210 — 212).

denn die mechaniſche Weiſe, die Natur zu betrachten, oder daß die Natur-Philoſophie des Descartes rein mechaniſch iſt; *) ſo daß er alle Verhältniſſe auf Ruhe und Bewegung zurückführt, alle materielle Verſchiedenheit, Farbe, Geſchmack auf Mechanik, Bewegung von Partikeln. Das Verändern der Materie iſt daher allein die Bewegung; auf den Mechanismus müſſen daher alle körperlichen Eigenſchaften und animaliſchen Erſcheinungen zurückgeführt werden. Im Lebendigen ſind Verdauung u. ſ. f. ſolche mechaniſche Effekte, deren Principe Ruhe und Bewegung ſind. Wir ſehen hier alſo den Grund, den Urſprung der mechaniſchen Philoſophie; die Mechanik iſt von Carteſius ausgebildet worden. Es iſt aber eine weitere Einſicht, daß dieß unbefriedigend iſt, — Materie und Bewegung nicht hinreicht, um das Lebendige zu erklären. Es iſt aber das Große darin, daß das Denken in ſeinen Beſtimmungen fortgeht, und daß es dieſe Gedankenbeſtimmungen zu dem Wahrhaften der Natur macht.

Von da geht Descartes zur Mechanik über; Welt-Syſtem, Bewegung der himmliſchen Körper betrachtet er. Er kommt nun auf Bewegung und Ruhe, Erde, Sonne u. ſ. f., **) von da aus auf ſeine Vorſtellung der in ſich zurückgehenden Bewegung der Himmelskörper in der Form von Wirbeln, auf Reflexionen, metaphyſiſche Hypotheſen vom Aus- und Einſtrömen, Durchgehen, Sich-Begegnen u. ſ. w. kleiner Partikelchen in Poren, ***) zuletzt auch auf Salpeter und Schießpulver. †) — Zuerſt ſollen die allgemeinen Gedanken das Intereſſe haben; das Andere, was bei der Ausführung in's Beſondere zu bemerken iſt, iſt dieſes. Das Weitere iſt ein Uebergang zum Beſtimmten; und dieß Beſtimmte, Phyſikaliſche wird errichtet in einer Phyſik, die das

*) *Cf. Principia philos.*, *P. II*, §. 64, *p.* 49 (*p.* 178 — 179).

**) *Ibidem*, *P. III*, §. 5 — 42, *p.* 51 — 63 (*p.* 183 — 208).

***) *Ibidem*, §. 46 *sqq.*, *p.* 65 *sqq.* (*p.* 210 *et suiv.*); *P. IV*, §. 1 *sqq.*, *p.* 137 *sqq.* (*p.* 330 *et suiv.*).

†) *Ibidem*, *P. IV*, §. 69, 109 — 115, *p.* 166, 178 — 180 (*p.* 388, 420 — 425).

Reſultat von Beobachtungen und Erfahrungen iſt. In der weiteren Ausführung geht er ganz auf verſtändige Weiſe fort. Descartes hat ſo viele Beobachtungen mit einer ſolchen Metaphyſik vermiſcht; und dieß iſt für uns daher etwas Trübes. — Profeſſor Couſin in Paris hat Descartes' Werke neu herausgegeben, 11 Bände in Oktav; der größte Theil beſteht in Briefen über phyſikaliſche Gegenſtände.

Bei dieſer Philoſophie iſt die denkende Behandlung des Empiriſchen vorherrſchend; auf eben dieſe Weiſe zeigen ſich die Philoſophien von dieſer Zeit an. Die Philoſophie hatte bei Descartes und Anderen noch die unbeſtimmtere Bedeutung, durch's Denken, Nachdenken, Raiſonniren zu erkennen. Das ſpekulative Erkennen, Ableiten aus dem Begriffe, freie ſelbſtſtändige Entwickelung des Begriffs iſt erſt durch Fichte eingeführt. Es iſt ſomit das, was jetzt philoſophiſches Erkennen, und was ſonſt wiſſenſchaftliches Erkennen heißt, nicht geſchieden. Es rechnete ſich alſo damals alle menſchliche Wiſſenſchaft zum Philoſophiren; und bei Descartes' Metaphyſik ſahen wir das ganz empiriſche Raiſonniren aus Gründen, aus Erfahrungen, Thatſachen, Erſcheinungen, auf die naivſte Weiſe eintreten. Das Wiſſenſchaftliche dabei beſtand überhaupt näher, ſtrenger in der Methode des Beweiſens, wie ſie in der Geometrie längſt gebraucht worden, und in der gewöhnlichen Weiſe des formell logiſchen Schließens.

Daher geſchieht es denn auch, daß das Philoſophiren, das ein Ganzes von Wiſſenſchaften ausmachen ſoll, anfängt von Logik und Metaphyſik; dann der weitere Theil iſt eine gewöhnliche Phyſik, Mathematik, freilich mit metaphyſiſchen Spekulationen vermiſcht; und der dritte, die Ethik, betrifft die Natur des Menſchen, ſeine Pflichten, Staat, den Bürger. So Descartes. Der erſte Theil der Principia philosophiae handelt De principiis cognitionis humanae, der zweite De principiis

rerum materialium. *) Dieſe Philoſophie über die Ausdehnung (die Natur-Philoſophie) iſt jedoch nichts Anderes, als was damals eine ganz gewöhnliche Phyſik, Mechanik ſeyn konnte, und noch ganz hypothetiſch. Wir unterſcheiden genau empiriſche Phyſik und Natur-Philoſophie, die erſte iſt auch denkend: die Natur-Philoſophie heißt ſo immer bei den Engländern daſſelbe, als was wir Phyſik nennen (Newton).

3. Das Andere iſt *Philoſophie des Geiſtes*, zum Theil metaphyſiſch, hernach aber auch empiriſch; Carteſius hat beſonders die Phyſik ausgebildet. Zu dem dritten Theil, dem ethiſchen, iſt er nicht gekommen; *Ethik* machte er nicht bekannt, nur einen Traktat De passionibus. Spinoza's philoſophiſches Hauptwerk dagegen iſt die Ethik. Bei ihm iſt der erſte Theil auch allgemeine Metaphyſik; den zweiten, die Natur-Philoſophie, hat er gar nicht behandelt, ſondern nur eine Ethik, Philoſophie des Geiſtes. Und das, was das Erkennen betrifft, den intelligenten Geiſt, das kommt im erſten Theil, in den Principien der menſchlichen Erkenntniß vor. So handelt auch Hobbes zuerſt von der Logik, dann von einer ganz gewöhnlichen Phyſik: Sectio I, De corpore: Pars I, Logica s. Computatio; Pars II, Philosophia prima, Ontologie, Metaphyſik; P. III, Mechanik, Phyſik, menſchliche Organe. Sectio II ſollte von der Natur des Menſchen handeln, Ethik; das Geiſtige hat er nicht vollſtändig ausgebildet, nur De cive geſchrieben. In Descartes' Metaphyſik iſt einem ganz naiv, gar nicht ſpekulativ zu Muth. — Bei Carteſius war ferner zwar das Princip Denken, aber dieſes Denken iſt noch abſtrakt und einfach; das Konkrete ſteht noch drüben auf der anderen Seite, und konkreteren Inhalt erhielt dieſes Denken erſt aus der Erfahrung. Das Bedürfniß, das Beſtimmte aus dem Denken zu entwickeln, war noch nicht vorhanden.

*) Cf. indicem princip. philosophiae.

Carteſius handelt auf der anderen Seite auch vom *Denken*; er handelt von der menſchlichen *Freiheit*. Die Freiheit bewies Descartes daraus, daß die Seele denkt, der Wille unbeſchränkt iſt; und das macht die Vollkommenheit des Menſchen aus. *) Das iſt ganz richtig. In Anſehung der Freiheit kommt er auf die Schwierigkeit: Der Menſch als frei könne etwas thun, was nicht von Gott vorher angeordnet ſey, — das ſtreitet gegen Allmacht und Allwiſſenheit Gottes; und wenn Alles von Gott angeordnet, ſo wäre damit die menſchliche Freiheit wieder aufgehoben. **) — Dieſe beiden Beſtimmungen löſen ſich nicht als widerſprechende auf: „Der menſchliche Geiſt iſt endlich, Gottes Macht und Vorausbeſtimmung unendlich; wir ſind nicht fähig, das Verhältniß zu beurtheilen, in welchem die Freiheit der menſchlichen Seele zur göttlichen Allmacht und Allwiſſenheit ſtehe: aber im Selbſtbewußtſeyn haben wir ihre Gewißheit als Thatſache. Wir müſſen uns aber nur an dem, was gewiß iſt, halten.“ ***) Fernerhin erſcheint ihm vielerlei als unerklärbar; wir ſehen Zähigkeit, Eigenſinn, dabei nach beſter Einſicht zu bleiben. Die Weiſe des Erkennens, wie Carteſius ſie angiebt, hat auch Geſtalt eines verſtändigen Raiſonnements: ſo iſt es ohne beſonderes Intereſſe.

Dieß ſind nun die Haupt-Momente des carteſiſchen Syſtems. Es ſind noch einige einzelne Behauptungen anzuführen, die ihn beſonders berühmt gemacht haben, — beſondere Formen, die ſonſt in der Metaphyſik, auch bei Wolf, betrachtet ſind. Man hebt, z. B., heraus: α) daß Carteſius das Organiſche, die Thiere, als Maſchinen angeſehen habe, daß ſie von einem Anderen bewegt werden, das ſelbſtthätige Princip des Denkens nicht in ihnen haben, †) — eine mechaniſche Phyſiologie, ein beſtimmter, verſtän-

---

*) *Principia philoſoph.*, *P. I*, §. 37 *et* 39, *p.* 10 (*p.* 85—87).
**) *Ibidem*, §. 40, *p.* 11 (*p.* 87).
***) *Ibidem*, §. 41, *p.* 11 (*p.* 87—88).
†) *De Methodo*, *V*, *p.* 35—36 (*p.* 185—189).

diger Gedanke, der weiter von keiner Erheblichkeit. Bei dem ſcharfen Gegenſatze des Denkens und der Ausdehnung iſt jenes nicht betrachtet als Empfindung, ſo daß dieſe ſich iſoliren kann. Das Organiſche, als Körper, muß ſich auf Ausdehnung reduciren. Das Weitere iſt alſo Abhängigkeit von den erſten Beſtimmungen.

β) Die angeborenen Ideen nennt er die ewigen Wahrheiten; Locke und Leibnitz ſtritten darüber. Es iſt kraſſer Ausdruck, nicht das Allgemeine, wie bei Plato und Späteren, ſondern das, was Evidenz, unmittelbare Gewißheit hat; eine Vielheit des Denkens, mannigfaltige Begriffe in der Form eines Seyns, natürlich feſt, wie Gefühle in's Herz gepflanzt, — unmittelbare Vielheit, die im Denken ſelbſt gegründet iſt.

γ) Das Verhältniß zwiſchen Seele und Körper (ſich ſelbſt im Andern, der Materie, ſetzen) iſt nunmehr eine Hauptfrage, — eben jene Rückkehr des Gegenſtandes in ſich. In der Metaphyſik finden ſich viele Syſteme darüber. Das Eine iſt das des influxus physicus, daß der Geiſt ſich auf körperliche Weiſe verhalte, daß der Gegenſtand auf den Geiſt ein Verhältniß hätte, wie die Körper gegeneinander; eine ſolche Vorſtellung iſt ſehr roh. — Wie faßt Carteſius die Einheit von Seele und Leib? Die erſte gehört dem Denken, der andere der Ausdehnung an: Beide ſind Subſtanz, Keines bedarf des Begriffs des Anderen; alſo iſt Seele und Leib unabhängig von einander. Sie können keinen direkten Einfluß auf einander haben. Die Seele hat nur Einfluß, Wirkſamkeit, inſofern die Seele des Körpers bedarf, und umgekehrt: d. h. inſofern ſie weſentliche Beziehung auf einander haben. Da aber jedes Totalität iſt, ſo hat Keines Bedürfniß des Anderen, und ebenſo wenig reale Beziehung darauf. Den phyſiſchen Einfluß Beider hat Carteſius alſo konſequenter Weiſe geläugnet; das iſt mechaniſches Verhältniß Beider. Descartes hat das Spirituelle, Intellecktuelle feſtgeſetzt. In ſeinem cogito bin ich mir ſelbſt zunächſt nur gewiß, ich kann

abſtrahiren von Allem; darauf gründet er das Beſtehen des Geiſtes für ſich. Nun iſt das Mittelding, die Verbindung anzugeben von dem Abſtrakten, und dem Aeußerlichen, dem Einzelnen. Dieß beſtimmt nun Carteſius danach, daß er zwiſchen Beiden ſetzt das, was den Grund ihrer Veränderungen ausmacht, Gott als das Mittelglied der Verbindung.*) Ihre Veränderungen korreſpondiren mit einander: Habe ich Triebe, Vorſatz, ſo wird er leiblich; dieß Entſprechen iſt bewirkt durch Gott. (Dieß heißt man denn das systema assistentiae, es iſt tranſcendent: Gott iſt der metaphyſiſche Grund ihrer gegenſeitigen Veränderungen, als er der Seele, in dem, was ſie nicht durch ihre eigene Freiheit bewerkſtelligen kann, Beiſtand leiſtet. Dieß hat nachher Malebranche mehr ausgeführt. Das Bedürfniß, ein Vermittelndes zu haben, iſt da; Gott wird nun geſetzt als ſolches.) Denn oben **) ſahen wir, Carteſius ſagt von Gott, er iſt eben die Wahrheit der Vorſtellung. Inſofern ich richtig, konſequent denke, ſo entſpricht dem etwas Reales; der Zuſammenhang davon iſt Gott. Gott iſt die vollkommene Identität beider Gegenſätze; da iſt die Einheit der Idee, des Begriffs und des Realen. (Dieß wird dann in der ſpinoziſtiſchen Idee in ſeinen weiteren Momenten noch herausgehoben.) Das iſt richtig; in den endlichen Dingen iſt dieſe Identität unvollkommen. Nur iſt bei Carteſius dieſe Form unpaſſend: α) daß es zwei Dinge, Denken (Seele) und Leib, ſind; β) Gott nun als ein drittes Ding erſcheint, außerhalb Beider, nicht der Begriff der Einheit, und die beiden Glieder nicht ſelbſt Begriff. Es muß aber nicht vergeſſen werden, daß er ſagt, jene beiden erſten ſind erſchaffene Subſtanzen. Das gehört der Vorſtellung an; Erſchaffen iſt kein beſtimmter Gedanke. Dieſe Zurückführung auf den Gedanken hat dann Spinoza gemacht.

---

*) *De Methodo, V, p.* 29 (*p.* 173 — 174).
**) *S.* 352 — 353.

2. Spinoza.

Carteſius' Philoſophie hat ſehr viele unſpekulative Wendungen genommen; an ihn ſchließt ſich unmittelbar an Spinoza, der zur ganzen Konſequenz durchgedrungen. Er hat vornehmlich die carteſianiſche Philoſophie ſtudirt, in ſeiner Terminologie geſprochen; die erſte Schrift des Spinoza ſind: „Grundſätze des Carteſius." Die ſpinoziſtiſche Philoſophie verhält ſich zur Philoſophie des Descartes nur als eine konſequente Ausführung, Durchführung dieſes Princips. — Ihm hören Seele und Leib, Denken und Seyn, auf, Beſondere, jedes ein für ſich ſeyendes Ding, zu ſeyn. Den Dualismus, der im carteſiſchen Syſtem vorhanden iſt, hob Benedict Spinoza vollends auf, — als ein Jude. Dieſe tiefe Einheit ſeiner Philoſophie, wie ſie in Europa ſich ausgeſprochen, der Geiſt, Unendliches und Endliches identiſch in Gott, nicht als einem Dritten, iſt ein Nachklang des Morgenlandes. Die morgenländiſche Anſchauung der abſoluten Identität iſt der europäiſchen Denkweiſe, und näher dem europäiſchen, carteſianiſchen Philoſophiren unmittelbar näher gebracht, darein eingeführt worden.

Zunächſt ſind jedoch die Lebensumſtände des Spinoza zu betrachten. Er iſt aus einer portugieſiſch-jüdiſchen Familie, im Jahre 1632 zu Amſterdam geboren: und hieß mit Vornamen Baruch, den er jedoch in Benedict verwandelte. Er erhielt in ſeiner Jugend Unterricht von den Rabbinen. Früh jedoch bekam er ſchon Händel mit den Rabbinen der Synagoge, zu der er gehörte; ſie wurden erbittert, weil er ſich gegen die talmudiſtiſchen Träumereien erklärte. Er blieb bei Zeiten aus der Synagoge hinweg. Die Rabbiner fürchteten, ſein Beiſpiel werde böſe Folgen haben; ſie boten ihm 1000 Gulden zum Jahrgehalt, wenn er ihr beiwohnen und ruhig bleiben wollte. Er ſchlug es aus. Ihre Verfolgungen gingen ſpäterhin ſo weit, daß ſie ihn durch Meuchelmord aus dem Wege zu räumen bedacht wa-

ren; und kaum entging er dem auf ihn gezückten Dolche. Er verließ ſodann die jüdiſche Gemeinde förmlich, ohne jedoch zur chriſtlichen Kirche überzutreten. Er legte ſich nun beſonders auf die lateiniſche Sprache, ſtudirte Carteſius und gab auch eine Darſtellung von deſſen Syſtem, „erwieſen nach geometriſcher Methode," heraus, die unter ſeinen Werken iſt. Später ſchrieb er ſeinen tractatus theologico-politicus; dadurch erwarb er ſich eine große Celebrität. *) Es iſt darin die Lehre von der Inſpiration, eine kritiſche Behandlung der moſaiſchen Bücher und dergleichen, beſonders aus dem Geſichtspunkte, daß dieſe Geſetze ſich auf die Juden beſchränken. Was ſpätere chriſtliche Theologen hierüber Kritiſches geſchrieben haben, wodurch gewöhnlich gezeigt werden ſoll, daß dieſe Bücher erſt ſpäter redigirt worden und zum Theil jünger ſind als die babyloniſche Gefangenſchaft, — ein Haupt-Kapitel für die proteſtantiſchen Theologen, womit die neueren ſich vor den älteren auszeichnen und viel Prunk getrieben haben, — dieß Alles findet ſich ſchon in dieſer Schrift Spinoza's.

Dieſer ging ſpäter nach Rynsburg bei Leyden, und lebte ſehr geachtet von vielen Freunden, aber ruhig, von 1664 an, zuerſt in Voorburg, einem Dorfe bei'm Haag, dann im Haag ſelber, fort, und ernährte ſich ſelbſt durch Verfertigung optiſcher Gläſer; das Licht beſchäftigte ihn. Er lebte dürftig: er hatte Freunde, auch mächtige Protektoren; er ſchlug mehrere große Geſchenke, die ihm reiche Freunde (auch Feldherren) anboten, aus. Er verbat es ſich, als ihn Simon von Vries zum Erben einſetzen wollte, nahm ein Jahrgehalt von 300 Fl. von ihm an: ließ ſein väterliches Erbtheil ſeinen Schweſtern. Vom Churfürſten von der Pfalz, Karl Ludwig, der höchſt edel und frei von den Vorurtheilen ſeiner Zeit, wurde er auch zur Profeſſur

*) *Collectanea de vita B. de Spinoza (addita Operibus, ed. Paulus, Jenae* 1802 — 1803, *T. II*), *p.* 593 — 604, 632 — 640.

nach Heidelberg gerufen, wobei er die Freiheit haben ſolle zu lehren und zu ſchreiben, indem „der Fürſt glaube, daß er ſie nicht mißbrauchen werde, die öffentlich feſtgeſetzte Religion zu beunruhigen." Spinoza (in ſeinen gedruckten Briefen) lehnte dieſes Anerbieten aber mit gutem Vorbedacht ab, weil „er nicht wiſſe, in welche Grenze jene philoſophiſche Freiheit eingeſchloſſen werden müſſe, daß er nicht ſcheine, die öffentlich feſtgeſetzte Religion zu verunruhigen." *) Er blieb in Holland, einem für die allgemeine Bildung höchſt intereſſanten Lande, das zuerſt in Europa das Beiſpiel einer allgemeinen Duldung gab, und vielen Individuen einen Zufluchtsort der Denkfreiheit gewährte; ſo gehäſſig auch die dortigen Theologen, z. B. gegen Bekker, **) Voetius gegen die carteſianiſche Philoſophie wüthete, ***) hatte dieß doch nicht die Konſequenz, die es in einem anderen Lande würde gehabt haben.

Er ſtarb den 21. Februar 1677, im 44. Jahre ſeines Alters, an der Schwindſucht, an der er ſeit lange gelitten, †) — übereinſtimmend mit ſeinem Syſteme, in dem auch alle Beſonderheit und Einzelnheit in der Einen Subſtanz verſchwindet. — Sein Hauptwerk, die Ethik, kam erſt nach ſeinem Tode heraus durch Ludwig Mayer, einen Arzt, den vertrauteſten Freund des Spinoza. Sie beſteht aus fünf Theilen: der erſte handelt von Gott (De Deo); der zweite von der Natur und dem Urſprunge des Geiſtes (De natura et origine mentis). Er behandelt ſo nicht die Natur, — Ausdehnung und Bewegung: ſondern geht von Gott gleich zum Geiſte über, zur ethiſchen Seite. Das dritte Buch handelt von den Affekten und Leidenſchaften (De origine et natura affectuum); das vierte von den Kräften

---

*) *Collectanea de vita B. de Spinoza, p.* 612 — 628; Spinozae Epistol. LIII et LIV (Oper. ed. Paulus, T. I), p. 638 — 640.

**) *Bruckeri: Histor. crit. philos. T. IV, P.* 2, *p.* 719 — 720.

***) *Cf. Cartesii Meditationes: Appendix, Epistola ad Gisbertum Voëtium (T. XI, p.* 3 *suiv.*).

†) *Collectanea de vita B. de Spinoza, p.* 665.

derſelben oder der menſchlichen Knechtſchaft (De servitute humana s. de affectuum viribus); endlich das fünfte von der Macht des Verſtandes, dem Denken, oder von der menſchlichen Freiheit (De potentia intellectus s. de libertate humana).*) Kirchenrath Profeſſor Paulus gab ſeine Werke in Jena heraus; ich habe auch Antheil an dieſer Ausgabe durch Vergleichung von franzöſiſchen Ueberſetzungen. — So großen Haß ſich Spinoza bei ſeinen Rabbinen zugezogen, ſo noch größeren bei den chriſtlichen, beſonders proteſtantiſchen Theologen, zunächſt durch ſeine Schrift tractatus theologico-politicus, am meiſten aber durch ſeine Philoſophie, die wir nun näher zu betrachten haben. Ein proteſtantiſcher Geiſtlicher, Colerus, gab eine Lebensbeſchreibung Spinoza's heraus; er eifert zwar ſtark gegen ihn, giebt aber recht genaue und gutmüthige Nachrichten von ſeinen Verhältniſſen: wie er nur an 200 Thaler hinterlaſſen, was für Schulden er gehabt habe u. ſ. w. Bei'm Inventarium fordert der Barbier noch rückſtändige Bezahlung vom „wohlſeeligen" Herrn Spinoza. Der Prediger ſkandaliſirt ſich darüber, macht zu dieſer Rechnung die Anmerkung: „Hätte er gewußt, was es für eine Frucht war, er würde ihn wohl nicht wohlſeelig genannt haben." **) Unter Spinoza's Portrait ſetzt er: Signum reprobationis in vultu gerens; ***) — der düſtre Zug eines tiefen Denkers, ſonſt mild und wohlwollend: reprobationis allerdings, — aber nicht einer paſſiven, ſondern aktiven Mißbilligung der Meinungen, der Irrthümer und der gedankenloſen Leidenſchaften der Menſchen.

Was ſein Syſtem anbetrifft, ſo iſt es ſehr einfach, und im Ganzen leicht zu faſſen. Eine Schwierigkeit dabei liegt zum

---

*) *Spinozae Opera, T. II, p. 1, 3 not., 33; Collectanea de vita B. de Spinoza, p. 640 — 641.*

**) *Collectanea de vita B. de Spinoza, p. 642 — 665.*

***) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band III, Abth. 2, S. 515, Anmerk. (cf. Spinozae Opera ed. Paulus, T. II, Praef., p. XVI.)*

Theil in der Methode, in der verſchränkten Methode, in der er ſeine Gedanken vorträgt, und in dem Beſchränkten der Anſicht, wodurch er über Hauptgeſichtspunkte, Hauptfragen unbefriedigend vorübergeht.

Spinoza's Philoſophie iſt die Objektivirung der carteſianiſchen, in der Form der abſoluten Wahrheit. Der einfache Gedanke des ſpinoziſtiſchen Idealismus iſt: Was wahr iſt, iſt ſchlechthin nur die Eine Subſtanz, deren Attribute Denken und Ausdehnung (Natur) ſind; und nur dieſe abſolute Einheit iſt wirklich, iſt die Wirklichkeit, — nur ſie iſt Gott. Es iſt, wie bei Descartes, die Einheit des Denkens und Seyns, oder das, was den Begriff ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt enthält. Carteſius' Subſtanz, Idee, hat wohl das Seyn ſelbſt in ihrem Begriffe; aber es iſt nur das Seyn als abſtraktes Seyn, nicht Seyn als reales Seyn oder als Ausdehnung, ſondern Körperlichkeiten, Anderes als die Subſtanz, kein Modus derſelben. Ebenſo iſt Ich, das Denkende, für ſich, auch ein ſelbſtſtändiges Weſen. Dieſe Selbſtſtändigkeit der beiden Extreme hebt ſich im Spinozismus auf, und ſie werden zu Momenten des Einen abſoluten Weſens. — Wir ſehen, daß es in dieſem Ausdrucke darauf ankommt, das Seyn als die Einheit von Gegenſätzen zu faſſen. Es iſt Haupt-Intereſſe, nicht den Gegenſatz wegzulaſſen; er ſoll nicht mehr auf die Seite geſtellt werden, — die Vermittelung, die Auflöſung des Gegenſatzes iſt die Hauptſache. Der Gegenſatz iſt nicht in der Abſtraktion von Endlichem und Unendlichem, Grenze und Unbegrenztem geſetzt, ſondern Denken und Ausdehnung. Wir ſagen nicht „Seyn;" denn es iſt Abſtraktion, die nur im Denken iſt. Denken iſt Rückkehr in ſich, einfaches Gleichſeyn mit ſich ſelbſt; das iſt aber das Seyn überhaupt, — ihre Einheit aufzuzeigen, iſt alſo nicht ſchwierig. Seyn, beſtimmter genommen, iſt Ausdehnung.

Beurtheilung der ſpinoziſtiſchen Philoſophie. α) Man wirft dem Spinozismus vor, er ſey Atheismus: Gott und Natur

(Welt) iſt Eins, Beide ſind nicht geſchieden; er mache die Natur zum wirklichen Gott oder Gott zur Natur, ſo daß Gott verſchwinde, und nur Natur geſetzt werde. Vielmehr ſetzt Spinoza nicht Gott und Natur einander gegenüber, ſondern Denken und Ausdehnung; und Gott iſt die Einheit, die abſolute Subſtanz, in welcher vielmehr die Welt, die Natur untergegangen, verſchwunden iſt. Die Gegner des Spinoza thun, als ob ſie ſich Gott angelegen ſeyn ließen, als ob es ihnen um ihn zu thun wäre. Den Leuten, die gegen Spinoza ſprechen, iſt es aber nicht um Gott, ſondern vielmehr um Endliches zu thun, um ſich ſelbſt. Von Gott und vom Endlichen (Wir) giebt es dreierlei Verhältniſſe: 1) Das Endliche iſt und ebenſo nur wir ſind, und Gott iſt nicht; das iſt Atheismus. So iſt das Endliche abſolut genommen, es iſt das Subſtantielle; Gott iſt dann nicht. 2) Es iſt nur Gott, das Endliche iſt wahrhaft nicht, nur Phänomen, Schein. 3) Gott iſt, und wir ſind auch; das iſt ſchlechte, ſynthetiſche Vereinigung, das iſt Vergleich der Billigkeit. Jede Seite iſt ſo ſubſtantiell als die andere, das iſt die Weiſe der Vorſtellung: Gott hat Ehre, iſt drüben; und ebenſo haben die endlichen Dinge Seyn. Die Vernunft kann bei ſolchem Auch, ſolcher Gleichgültigkeit nicht ſtehen bleiben. Das philoſophiſche Bedürfniß iſt daher, die Einheit dieſer Unterſchiede zu faſſen, ſo daß der Unterſchied nicht weggelaſſen werde, ſondern daß er ewig aus der Subſtanz hervorgehe, aber nicht zum Dualismus verſteinert werde. Spinoza iſt über dieſen Dualismus erhaben; ebenſo iſt es die Religion, wenn wir die Vorſtellungen in Gedanken umſetzen. Von den beiden erſten Verhältniſſen iſt das erſte Atheismus, wenn die Menſchen die Willkür des Willens, ihre Eitelkeit, die endlichen Naturdinge als das Letzte ſetzen. Dieſes iſt nicht Spinoza's Standpunkt: Gott iſt nur die Eine Subſtanz; die Natur, die Welt iſt nach einem Ausdruck des Spinoza nur Affektion, Modus der Subſtanz, nicht Subſtantielles. Der Spinozismus iſt alſo Akosmismus. Das Welt-

weſen, das endliche Weſen, das Univerſum, die Endlichkeit iſt nicht das Subſtantielle, — vielmehr nur Gott. Das Gegentheil von allem dem iſt wahr, was die behaupten, die ihm Atheismus Schuld geben; bei ihm iſt zu viel Gott. „Iſt Gott die Identität des Geiſtes und der Natur, ſo iſt alſo die Natur, das menſchliche Individuum Gott.“ Ganz richtig! Sie vergeſſen aber, daß ſie eben darin aufgehoben ſind: können nicht vergeſſen, daß ſie nichts ſind. Die, welche Spinoza ſo verſchwärzen, wollen alſo nicht Gott, ſondern das Endliche, die Welt, erhalten haben; ſie nehmen es übel, daß dieſes nicht als Subſtantielles gelten darf, — ihren Untergang nehmen ſie übel.

β) Zweitens: Demonſtrative Methode. Sie gehört der Weiſe des verſtändigen Erkennens an. Es iſt die geometriſche Methode: Axiome, Erklärungen, Theoreme, Definitionen kommen vor. In neueren Zeiten (Jacobi) ſtellte man auf, daß alle Demonſtration, wiſſenſchaftliches Erkennen auf Spinozismus führe, er ſey allein die konſequente Weiſe des Denkens; es müſſe dahin führen, deßwegen tauge es überhaupt nicht, nur das unmittelbare Wiſſen. Jacobi nimmt Spinozismus auch als Atheismus, weil er darauf ſieht, daß Gott nicht von der Welt unterſchieden iſt.*) Aber ſagt man dieß, ſo bleibt die Welt in der Vorſtellung perennirend; bei Spinoza perennirt aber die Welt nicht. Man kann zugeben, daß Demonſtration auf Spinozismus führe, wenn darunter nur die Weiſe des verſtändigen Erkennens verſtanden wird. Spinoza iſt Hauptpunkt der modernen Philoſophie: entweder Spinozismus oder keine Philoſophie. Spinoza hat den großen Satz: Alle Beſtimmung iſt eine Negation.**) Das Beſtimmte iſt das Endliche: nun kann von Allem, auch vom Denken (im Gegenſatz zur Ausdehnung) gezeigt werden, daß es ein Beſtimmtes iſt, alſo Negation in ſich ſchließt; ſein

*) *Jacobi's Werke: Band IV, Abth.* 1, *S.* 55, 90, 216—223.
**) *Spinozae Epistol. L (T. I), p.* 634.

Weſentliches beruht auf Negation. Weil Gott nur das Poſitive, Affirmative iſt, ſo iſt alles Andere nur Modifikation, nicht an und für ſich Seyendes; ſo iſt nur Gott die Subſtanz. So hat Jacobi Recht. Die einfache Determination, Beſtimmung (Negation gehört zur Form) iſt ein Anderes gegen die abſolute Beſtimmtheit, Negativität, Form. Die wahrhafte Affirmation iſt die Negation der Form; das iſt die abſolute Form. Der Gang Spinoza's iſt richtig; doch iſt der einzelne Satz falſch, indem er nur Eine Seite der Negation ausdrückt. Nach der anderen Seite iſt die Negation Negation der Negation, und dadurch Affirmation.

γ) Das Princip der Subjektivität, Individualität, Perſönlichkeit findet ſich dann nicht im Spinozismus, weil die Negation nur ſo einſeitig aufgefaßt wurde. Das Bewußtſeyn, die Religion empört ſich dagegen. Das leibnitziſche Princip der Individuation (in den Monaden) integrirte Spinoza. Der Verſtand hat Beſtimmungen, die ſich nicht widerſprechen. Die Negation iſt einfache Beſtimmtheit. Die Negation der Negation iſt Widerſpruch, ſie negirt die Negation; ſo iſt ſie Affirmation, ebenſo iſt ſie aber auch Negation überhaupt. Dieſen Widerſpruch kann der Verſtand nicht aushalten; er iſt das Vernünftige. Dieſer Punkt fehlt dem Spinoza; und das iſt ſein Mangel. Spinoza's Syſtem iſt der in den Gedanken erhobene abſolute Pantheismus und Monotheismus. Die abſolute Subſtanz des Spinoza iſt nichts Endliches, natürliche Welt. Dieſer Gedanke, dieſe Anſchauung iſt der letzte Grund, die Identität von Ausdehnung und Gedanke. Wir haben vor uns zwei Beſtimmungen, das Allgemeine, das an und für ſich Seyende, und zweitens die Beſtimmung des Beſonderen und Einzelnen, die Individualität. Nun iſt von dem Beſonderen, dem Einzelnen nicht ſchwer aufzuzeigen, daß es ein Beſchränktes überhaupt iſt, daß ſein Begriff überhaupt von einem Anderen abhängt, daß es abhängig iſt, nicht wahrhaft für ſich ſelbſt exiſtirend, ſo nicht

wahrhaft wirklich. In Rückſicht des Beſtimmten hat Spinoza ſo den Satz aufgeſtellt: Omnis determinatio est negatio; alſo iſt nur das Nichtbeſonderte, das Allgemeine wahrhaft wirklich, iſt nur ſubſtantiell. Die Seele, der Geiſt iſt ein einzelnes Ding, iſt als ſolches beſchränkt; das, wonach er ein einzelnes Ding iſt, iſt eine Negation, und er hat ſo nicht wahrhafte Wirklichkeit. Die einfache Einheit des Denkens bei ſich ſelbſt ſprach er nämlich als die abſolute Subſtanz aus.

Dieß iſt im Ganzen die ſpinoziſtiſche Idee. Es iſt daſſelbe, was bei den Eleaten das ὄν. *) Es iſt die morgenländiſche Anſchauung, die ſich mit Spinoza zuerſt im Abendlande ausgeſprochen hat. Im Allgemeinen iſt darüber zu bemerken, daß das Denken ſich auf den Standpunkt des Spinozismus geſtellt haben muß; das iſt der weſentliche Anfang alles Philoſophirens. **) Wenn man anfängt zu philoſophiren, ſo muß man zuerſt Spinoziſt ſeyn. Die Seele muß ſich baden in dieſem Aether der einen Subſtanz, in der Alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen iſt. Es iſt dieſe Negation alles Beſonderen, zu der jeder Philoſoph gekommen ſeyn muß; es iſt die Befreiung des Geiſtes und ſeine abſolute Grundlage. Der Unterſchied von der eleatiſchen Philoſophie iſt nur dieſer, daß durch das Chriſtenthum in der modernen Welt im Geiſte durchaus die konkrete Individualität vorhanden iſt. Bei dieſer unendlichen Forderung des ganz Konkreten iſt nun aber die Subſtanz nicht beſtimmt als konkret in ſich. Da das Konkrete ſo nicht im Inhalt der Subſtanz iſt, ſo fällt es hiermit nur in das reflektirende Denken; und erſt aus den unendlichen Gegenſätzen des letzteren reſultirt eben jene Einheit. Von der Subſtanz als ſolcher iſt nichts mehr anzugeben; es kann nur von dem Philoſophiren über ſie und den in ihr aufgehobenen Gegenſätzen geſprochen werden.

---

*) *Vergl. Oben, Band I, S.* 294 *und* 305.
**) *Vergl. Oben, Band I, S.* 165.

Das Unterſcheidende fällt nur darein, von welcher Art die Gegenſätze ſeyen, die in ihr aufgehoben werden. Bewieſen hat Spinoza dieß bei Weitem nicht ſo ſehr, als es die Alten zu thun bemüht geweſen ſind.

Dieſe ſpinoziſtiſche Idee iſt als wahrhaft, als begründet zuzugeben. Die abſolute Subſtanz iſt das Wahre, aber ſie iſt noch nicht das ganze Wahre; ſie muß auch als in ſich thätig, lebendig gedacht werden, und eben dadurch ſich als Geiſt beſtimmen. Die ſpinoziſtiſche Subſtanz iſt die allgemeine, und ſo die abſtrakte Beſtimmnng; man kann ſagen, es iſt die Grundlage des Geiſtes, aber nicht als der abſolut unten feſtbleibende Grund, ſondern als die abſtrakte Einheit, die der Geiſt in ſich ſelbſt iſt. Wird nun bei dieſer Subſtanz ſtehen geblieben, ſo kommt es zu keiner Entwickelung, zu keiner Geiſtigkeit, Thätigkeit. Seine Philoſophie iſt nur ſtarre Subſtanz, noch nicht Geiſt; man iſt nicht bei ſich. Gott iſt hier nicht Geiſt, weil er nicht der dreieinige iſt. Die Subſtanz bleibt in der Starrheit, Verſteinerung, ohne Böhme'ſches Quellen. Die einzelnen Beſtimmungen in Form von Verſtandesbeſtimmungen ſind keine Böhm'ſchen Quellgeiſter, die in einander arbeiten und aufgehen. *) In die Eine Subſtanz gehen alle Unterſchiede und Beſtimmungen der Dinge und des Bewußtſeyns nur zurück; ſo, kann man ſagen, wird im ſpinoziſtiſchen Syſtem Alles nur in dieſen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen. Aber es kommt nichts heraus; und das Beſondere, wovon er ſpricht, wird nur vorgefunden, aufgenommen aus der Vorſtellung, ohne daß es gerechtfertigt wäre. Sollte es gerechtfertigt ſeyn, ſo müßte Spinoza es deduciren, ableiten aus ſeiner Subſtanz; ſie ſchließt ſich nicht auf, das wäre die Lebendigkeit, Geiſtigkeit. Was dieſem Beſonderen nun widerfährt, iſt, daß es nur Modifikation der abſoluten Subſtanz iſt, nichts Wirkliches an ihm ſelbſt ſey; die Operation an ihm iſt nur

*) *Vergl. Oben, S.* 310 — 312.

die, es von ſeiner Beſtimmung, Beſonderung zu entkleiden, es in die Eine abſolute Subſtanz zurückzuwerfen. Dieß iſt das Unbefriedigende bei Spinoza. Der Unterſchied iſt äußerlich vorhanden, bleibt äußerlich, man begreift nichts davon. Bei Leibnitz werden wir das Entgegengeſetzte, die Individualität zum Princip gemacht ſehen; ſo daß das ſpinoziſtiſche Syſtem ſo äußerlich integrirt iſt durch Leibnitz. Es iſt das Großartige der Denkungsart des Spinoza, auf alles Beſtimmte, Beſondere verzichten zu können, und ſich nur zu verhalten zu dem Einen, nur dieß achten zu können; es iſt ein großartiger Gedanke, der aber nur die Grundlage aller wahrhaften Anſicht ſeyn muß. Denn es iſt ſtarre Bewegungsloſigkeit, deren einzige Thätigkeit iſt, Alles in den Abgrund der Subſtanz zu werfen, in dem Alles nur dahinſchwindet, alles Leben in ſich ſelbſt verkommt; Spinoza iſt ſelbſt an der Schwindſucht geſtorben. — Dieß iſt das Allgemeine.

Einige nähere Beſtimmungen ſind noch zu erwähnen. Die Methode, welche Spinoza zur Darſtellung ſeiner Philoſophie gebraucht, iſt, wie bei Carteſius, die geometriſche, die des Euklides, die man um der mathematiſchen Evidenz willen für die vorzüglichſte hält, die aber, für ſpekulativen Inhalt unbrauchbar, nur bei endlichen Verſtandeswiſſenſchaften an ihrem Orte iſt. Es ſcheint nur Mangel der äußerlichen Form, iſt aber Grundmangel. Spinoza geht in ſeiner mathematiſch demonſtrativen Methode von Definitionen aus; dieſe betreffen allgemeine Beſtimmungen. Und dieſe ſind geradezu aufgenommen, vorausgeſetzt, nicht abgeleitet; er weiß nicht, wie er dazu kommt. Die weſentlichen Momente des Syſtems ſind in dem Vorausgeſchickten der Definitionen ſchon vollendet enthalten, auf die alle ferneren Beweiſe nur zurückzuführen ſind. Aber woher dieſe Kategorien, welche hier als Definitionen auftreten? Die finden wir in uns, in der wiſſenſchaftlichen Bildung. Es wird alſo nicht aus der unendlichen Subſtanz entwickelt, daß es Verſtand, Willen, Ausdehnung giebt; ſondern es wird geradezu in dieſen Beſtimmun-

gen geſprochen. Und das ganz natürlich; denn es iſt ja das Eine, wohinein Alles geht, um darin zu verſchwinden, aus dem aber nichts herauskommt.

1. Spinoza fängt mit Definitionen an; es iſt daraus Folgendes zu nehmen.

a. Die erſte Definition Spinoza's iſt die Urſache ſeiner ſelbſt. Er ſagt: „Unter Urſache ſeiner ſelbſt (causam sui) verſtehe ich das, deſſen Weſen" (oder Begriff) „die Exiſtenz in ſich ſchließt, oder was nicht anders gedacht werden kann, denn als exiſtirend." *) Die Einheit des Gedankens und der Exiſtenz iſt ſogleich von vorn herein aufgeſtellt (das Weſen iſt das Allgemeine, der Gedanke); um dieſe Einheit wird es ſich ewig handeln. Causa sui iſt ein wichtiger Ausdruck. Wirkung wird der Urſach entgegengeſetzt. Die Urſach ſeiner ſelbſt iſt die Urſach, die wirkt, ein Anderes ſeparirt; was ſie aber hervorbringt, iſt ſie ſelbſt. Im Hervorbringen hebt ſie den Unterſchied zugleich auf; das Setzen ihrer als eines Anderen iſt der Abfall, und zugleich die Negation dieſes Verluſtes. Es iſt dieß ein ganz ſpekulativer Begriff. Wir ſtellen uns vor, die Urſache bewirkt etwas, und die Wirkung iſt etwas Anderes, als die Urſache. Hier hingegen iſt das Herausgehen der Urſache unmittelbar aufgehoben, die Urſache ſeiner ſelbſt producirt nur ſich ſelbſt; es iſt dieß ein Grundbegriff in allem Spekulativen. Das iſt die unendliche Urſache, in der die Urſache mit der Wirkung identiſch iſt. Hätte Spinoza näher entwickelt, was in der causa sui liegt, ſo wäre ſeine Subſtanz nicht das Starre.

b. Die zweite Definition iſt die des Endlichen. „Endlich iſt dasjenige, was durch ein Anderes ſeiner Art begrenzt wird." Denn es hat daran ein Ende, iſt da nicht; was da iſt, iſt ein Anderes. Dieß Andere muß aber gleicher Art ſeyn. Denn die, welche ſich begrenzen wollen, um ſich begrenzen zu können,

*) Ethices P. I, Definit. I (T. II), p. 35.

müſſen eine Grenze, mithin Berührung, Beziehung auf einander haben: d. h. von Einer Art ſeyn, auf gleichem Boden ſtehen, eine gemeinſchaftliche Sphäre haben. Das iſt die affirmative Seite der Grenze. „Der Gedanke wird ſomit“ nur „durch einen anderen Gedanken, der Körper durch einen anderen Körper begrenzt: aber der Gedanke nicht“ etwa „durch den Körper, noch“ umgekehrt „der Körper durch den Gedanken.“ *) Das ſahen wir bei Carteſius: Der Gedanke iſt für ſich Totalität und ebenſo die Ausdehnung, ſie haben nichts mit einander zu thun; ſie begrenzen einander nicht, jedes iſt das in ſich Beſchloſſene. Beziehung auf Anderes iſt Grenze.

c. Die dritte Definition iſt die der Subſtanz. „Subſtanz heißt, was in ſich iſt, und durch ſich begriffen wird, oder deſſen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Dinges bedarf, von dem es gefaßt wird (a quo formari debeat),“ **) — nicht ein Anderes nöthig hat; ſonſt wäre es endlich, accidentell. Was eines Anderen bedarf, um begriffen zu werden, iſt nicht ſelbſtſtändig, ſondern von dieſem Anderen abhängig.

d. Vierte Definition. Das Zweite der Subſtanz ſind die Attribute; dieſe gehören dazu. „Unter Attribut verſtehe ich das, was der Verſtand von der Subſtanz erfaßt als ihr Weſen ausmachend;“ ***) und nur dieß iſt wahr bei Spinoza. Das iſt große Beſtimmung; das Attribut iſt zwar Beſtimmtheit, aber Totalität. Er hat nur zwei, Denken und Ausdehnung. Der Verſtand faßt ſie als das Weſen der Subſtanz; das Weſen iſt nicht höher als die Subſtanz, ſondern ſie iſt nur Weſen in der Betrachtung des Verſtandes. Dieſe Betrachtung iſt außerhalb der Subſtanz; ſie kann in zwei Weiſen betrachtet werden, als Ausdehnung und Denken. Jedes iſt Totalität, der ganze Inhalt der Subſtanz, aber nur in Einer Form; eben darum ſind

*) Ethices P. I, Definit. II, p. 35.
**) Ibidem, Definit. III.
***) Ibidem, Definit. IV.

beide Seiten an ſich identiſch, unendlich. Dieß iſt die wahrhafte Vollendung. Im Attribute faßt der Verſtand die ganze Subſtanz. Aber wo die Subſtanz zum Attribut übergeht, iſt nicht geſagt.

e. Fünfte Definition. Das Dritte iſt der Modus. „Unter Modus verſtehe ich die Affektionen der Subſtanz, oder dasjenige, was in einem Anderen iſt, durch das es auch begriffen wird." *) — Alſo Subſtanz iſt durch ſich begriffen; Attribut iſt nicht das durch ſich ſelbſt Formirte, ſondern hat eine Beziehung auf den begreifenden Verſtand, aber inſofern er das Weſen begreift; Modus endlich, was nicht als das Weſen begriffen wird, ſondern durch und in etwas Anderes. — Dieſe drei Momente hätte Spinoza nicht nur ſo als Begriffe hinſtellen, ſondern ſie deduciren müſſen. — Die drei letzten Beſtimmungen ſind vorzüglich wichtig; ſie entſprechen dem, was wir beſtimmter als Allgemeines, Beſonderes und Einzelnes unterſcheiden. Aber man muß ſie nicht als formell nehmen, ſondern in ihrem konkreten wahrhaften Sinne. Das konkrete Allgemeine iſt die Subſtanz; das konkrete Beſondere iſt die konkrete Gattung. Vater und Sohn ſind ſo Beſondere, deren jedes aber die ganze Natur Gottes (nur unter einer beſonderen Form) enthält. Der Modus iſt das Einzelne, das Endliche als ſolches, welches in den äußerlichen Zuſammenhang mit Anderem tritt. Spinoza hat ſo ein Herabſteigen; der Modus iſt das Verkümmerte. Der Mangel des Spinoza iſt, daß er das Dritte nur als Modus faßt, als ſchlechte Einzelnheit. Die wahrhafte Einzelnheit, Individualität, wahrhafte Subjektivität iſt nicht nur Entfernung vom Allgemeinen, das ſchlechthin Beſtimmte; ſondern es iſt, als ſchlechthin beſtimmt, das Fürſichſeyende, nur ſich ſelbſt Beſtimmende. Das Subjektive iſt ſo ebenſo die Rückkehr zum Allgemeinen; das Einzelne iſt das bei ſich ſelbſt Seyende, und ſo das Allgemeine. Die Rückkehr beſteht darin, daß es an ihm ſelbſt das Allge-

*) Ethices P. I, Definit. V, p. 35.

meine iſt; zu dieſer Rückkehr iſt Spinoza nicht fortgegangen. Die ſtarre Subſtantialität iſt das Letzte bei Spinoza, nicht die unendliche Form; dieſe kannte er nicht. Es iſt immer dieſes Denken, dem die Beſtimmtheit verſchwindet.

f. Sechſtens, die Definition des Unendlichen iſt auch noch wichtig. Das Unendliche hat die Zweideutigkeit, ob es als unendlich Viele oder als an und für ſich Unendliches genommen wird. „Von dem in ſeiner Art Unendlichen (in suo genere infinitum) können unendliche Attribute negirt werden. Das abſolut Unendliche iſt, zu deſſen Eſſenz Alles gehört, was eine Eſſenz ausdrückt und keine Negation enthält.“ *) Gott iſt das abſolut unendliche Weſen; das Unendliche iſt die Affirmation ſeiner ſelbſt.

Ferner unterſcheidet Spinoza das Unendliche der Imagination (infinitum imaginationis) von dem Unendlichen des Denkens (infinitum intellectus, infinitum actu). Die meiſten Menſchen kommen nur zum erſten; dieß iſt das ſchlechte Unendliche, wenn man ſagt, „und ſo fort in's Unendliche:“ z. B. die Unendlichkeit des Raums von Stern zu Stern, die Menſchen wollen erhaben ſeyn, ebenſo in der Zeit. Die unendlichen Reihen in der Mathematik, der Zahl, ſind daſſelbe. Ein Bruch wird als Decimal-Bruch dargeſtellt, das iſt ſchlecht; $\frac{1}{7}$ iſt das wahrhaft Unendliche, nicht mangelhaft. Die unendliche Reihe iſt unvollkommen; der Inhalt iſt zwar immer beſchränkt. Dieß iſt aber die Unendlichkeit, die man gewöhnlich vor ſich hat, wenn von Unendlichkeit geſprochen wird; und mag man es auch als erhaben anſehen, ſo iſt ſie nichts Gegenwärtiges, geht immer hinaus in's Negative, iſt nicht actu. Die philoſophiſche Unendlichkeit, das, was actu unendlich iſt, iſt die Affirmation ſeiner ſelbſt; das Unendliche des Intellekts nennt Spinoza die abſolute Affirmation. Ganz richtig! Nur hätte es beſſer ausgedrückt wer-

*) Ethices P. I, Definit. VI, Explicat. p. 36.

den können: „Es iſt die Negation der Negation." — Spinoza bringt hier auch zur Erläuterung geometriſche Beiſpiele an für den Begriff der Unendlichkeit; in ſeinen operibus postumis kommt er z. B. auf eine Figur, als Bild dieſer Unendlichkeit (auch vor ſeiner Ethik). Er hat zwei Kreiſe, die in einander liegen, aber nicht koncentriſch ſind. Die Ebene zwiſchen beiden Kreiſen kann nicht angegeben werden, iſt nicht durch ein beſtimmtes Verhältniß ausdrückbar, nicht kommenſurabel; will ich ſie determiniren, ſo muß ich in's Unendliche fortgehen, — eine unendliche Reihe. Das iſt das Hinaus, es iſt immer mangelhaft, mit der Negation behaftet; und doch iſt dieſes ſchlechte Unendliche fertig, beſchränkt, — affirmativ, in jener Ebene gegenwärtig. Das Affirmative iſt ſo Negation der Negation; duplex negatio affirmat, nach der bekannten grammatiſchen Regel. Der Raum zwiſchen beiden Kreiſen iſt ein vollendeter Raum, er iſt wirklich, nicht ein einſeitiger; und doch läßt ſich in Zahlen die Beſtimmung des Raums nicht genau angeben. Das Beſtimmen erſchöpft nicht den Raum ſelbſt; und doch iſt er gegenwärtig. Oder eine Linie, eine beſchränkte Linie beſteht aus unendlich vielen Punkten: und iſt doch gegenwärtig, iſt beſtimmt. *) Das Unendliche ſoll als wirklich gegenwärtig vorgeſtellt werden. Der Begriff Urſach ſeiner ſelbſt iſt ſo wahrhafte Unendlichkeit. Sobald die Urſach ein Anderes gegenüber hat, die Wirkung, ſo iſt Endlichkeit vorhanden; aber hier iſt dieß Andere zugleich aufgehoben, es iſt wieder ſie ſelbſt.

g. Siebente Definition. „Gott iſt" alſo „das abſolut unendliche Weſen oder die Subſtanz, die aus unendlichen Attributen beſteht, deren jedes eine ewige und unendliche Weſenheit (essentiam) ausdrückt." **) Das Unendliche iſt das Unbeſtimmte, unendlich, unbeſtimmt Viele; nachher kommen bei Spinoza nur zwei Attribute vor. —

*) *Ethices pag. 1; Epistol. XXIX, p.* 526 — 532.

**) Ethices P. I, Definit. VI, p. 35.

Die ganze ſpinoziſtiſche Philoſophie iſt in dieſen Definitionen enthalten; dieß ſind aber allgemeine Beſtimmungen, und ſo im Ganzen formell. Das Mangelhafte iſt, daß er ſo mit Definitionen anfängt. In der Mathematik läßt man es gelten, die Definitionen ſind Vorausſetzungen; Punkt, Linie werden vorausgeſetzt. In der Philoſophie ſoll der Inhalt als das an und für ſich Wahre erkannt werden. Einmal kann man die Richtigkeit der Nominaldefinition zugeben, ſo daß das Wort „Subſtanz" dieſer Vorſtellung entſpreche, welche die Definition angiebt. Ein Anderes iſt es, ob dieſer Inhalt an und für ſich wahr ſey. Solche Frage macht man bei geometriſchen Sätzen gar nicht. Bei philoſophiſcher Betrachtung iſt dieß aber die Hauptſache. Das hat Spinoza nicht gethan. Er hat Definitionen aufgeſtellt, welche dieſe einfachen Gedanken erklären, als Konkretes darſtellen. Aber das Erforderliche wäre geweſen, zu unterſuchen, ob dieſer Inhalt wahrhaftig wäre. Scheinbar iſt nur die Worterklärung angegeben; aber der Inhalt, der darin iſt, gilt. Aller andere Inhalt wird nur darauf zurückgeführt; ſo iſt dieſer erwieſen. Aber von dem erſten Inhalt iſt aller andere abhängig (ἐξήρτηται bei Ariſtoteles). „Das Attribut iſt das, was der Verſtand von Gott denkt." Wo kommt der Verſtand her (außer Gott), der ſolche Betrachtung macht? So geht Alles nur hinein, nicht heraus; die Beſtimmungen ſind aus der Subſtanz nicht entwickelt, ſie entſchließt ſich nicht zu dieſen Attributen.

2. Der weitere Fortgang, nach dieſen Definitionen, ſind nun Theoreme, Sätze. Er beweiſt vielerlei. Die Hauptſache iſt nun, daß Spinoza aus dieſen Begriffen erweiſt, daß nur Eine Subſtanz, Gott iſt. Es iſt einfacher Gang, ſehr formelles Beweiſen.

a. „Fünfte Propoſition: Es kann nicht zwei oder mehrere Subſtanzen derſelben Natur oder deſſelben Attributs geben." Dieß liegt ſchon in den Definitionen. Der Beweis iſt

mühſelige, unnütze Quälerei. „Wenn es mehrere" (Subſtanzen deſſelben Attributs) „gäbe, ſo müßten ſie von einander unterſchieden ſeyn, entweder aus der Verſchiedenheit ihrer Attribute oder der Verſchiedenheit ihrer Affektionen" (Moden). Denn α) eben die Attribute ſind es, was der Verſtand als das Weſen begreift; der Begriff dieſes Attributs iſt eben ein Weſen. „Sind ſie durch ihre Attribute unterſchieden, nun ſo wäre ja der Satz unmittelbar zugegeben, daß nur Eine Subſtanz deſſelben Attributs iſt." Denn eben die Subſtanz iſt das Weſen, Begriff dieſes Attributs, in ſich, nicht durch Anderes beſtimmt. β) „Wären ſie aber durch ihre Moden unterſchieden, da die Subſtanz ihrer Natur nach früher iſt (prior est natura) als ihre Affektionen: ſo kann ſie, wenn von ihren Affektionen abſtrahirt wird (depositis ergo affectionibus), und ſie nun in ſich, d. i. wahr betrachtet wird (in se, h. e. vere considerata), darnach nicht für unterſchieden betrachtet werden (non poterit concipi ab alia distingui)." *)

b. „Achte Propoſition: Jede (omnis) Subſtanz iſt nothwendig unendlich. — Denn ſonſt müßte ſie von einer anderen ihrer Art begrenzt werden; alſo gäbe es zwei Subſtanzen deſſelben Attributs, was gegen die fünfte Propoſition." **)

„Jedes Attribut muß für ſich begriffen werden," — die Beſtimmtheit, in ſich reflektirt. — „Denn Attribut iſt, was der Verſtand von der Subſtanz faßt als ihr Weſen ausmachend; alſo muß es durch ſich gefaßt werden." Denn die Subſtanz iſt, was durch ſich ſelbſt begriffen wird (ſiehe dritte Definition). — „Deswegen dürfen wir nicht aus Mehrheit von Attributen auf Mehrheit der Subſtanzen ſchließen; denn jedes iſt für ſich begriffen, ohne Uebergang zu einem anderen," ***) — nicht durch ein anderes begrenzt.

*) Ethices P. I, Propos. V, p. 37—38.
**) Ibidem, Propos. VIII, p. 38—39.
***) *Ibidem, Propos. X, et Schol. p.* 41—42.

c. „Die Subſtanz iſt untheilbar. — α) Wenn die Theile die Natur der Subſtanz beibehielten, ſo würde es alſo mehrere Subſtanzen derſelben Natur geben; was gegen die fünfte Propoſition. β) Wenn nicht, ſo hört die unendliche Subſtanz auf zu ſeyn; was ungereimt.“ *)

d. „Vierzehnte Propoſition: Außer Gott kann es keine Subſtanz geben, noch gedacht werden. — Da Gott das abſolut unendliche Weſen iſt, von dem kein Attribut, welches die Eſſenz der Subſtanz ausdrückt, negirt werden kann; und da er nothwendig exiſtirt: wenn es eine Subſtanz außer Gott gäbe, ſo müßte ſie durch ein Attribut Gottes erklärt“ (begriffen) „werden.“ Folglich hätte die Subſtanz nicht ihre eigene Weſenheit, ſondern die Gottes; folglich wäre es keine Subſtanz. Oder wenn ſie doch Subſtanz ſeyn ſollte, „ſo müßte es zwei Subſtanzen deſſelben Attributs geben können; was nach Propoſition V ungereimt iſt. — Daraus folgt denn, daß die ausgedehnte Sache (res extensa) und die denkende Sache (res cogitans)“ nicht Subſtanzen, ſondern „entweder Attribute Gottes ſind, oder Affektionen ſeiner Attribute.“ **) — Mit dieſen und dergleichen Beweiſen iſt nicht viel anzufangen.

„Funfzehnte Propoſition: Was iſt, iſt in Gott; und kann nicht ohne Gott ſeyn oder begriffen werden.“ ***)

„Sechzehnte Propoſition: Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weiſe folgen, d. i. Alles, was unter den unendlichen Verſtand fallen kann. — Gott iſt alſo die Urſache von Allem.“ †) — Alles dieſes iſt ſchon in den Definitionen enthalten. Iſt dieſes zu Grunde gelegt, ſo folgt alles Jenes nothwendig. — Das Schwierigſte bei'm Spinoza iſt, in den Unterſcheidungen, zu denen er kommt, in dem Be-

*) *Ethices P. I, Propos. XIII, p.* 45.
**) Ibidem, Propos. XIV, et Coroll. II, p. 46.
***) Ibidem, Propos. XV, p. 46.
†) Ibidem, Propos. XVI, et Coroll. I, p. 51.

ſtimmten, die Beziehung von dieſem Beſtimmten auf Gott zu faſſen, ſo daß es noch erhalten würde. *)

Die Hauptſache iſt dieſe, daß er ſagt, Gott, die Subſtanz, beſtehe aus unendlichen Attributen. Was nun dieſe Methode betrifft, ſo könnte man die unendlichen Attribute Gottes zunächſt als unendlich viele verſtehen. Das iſt aber nicht; Spinoza erkennt und ſpricht vielmehr nur von zwei Attributen. „Abſolut unendlich,“ d. h. poſitiv nach Spinoza, — wie ein Kreis vollendete gegenwärtige Unendlichkeit in ſich iſt. Denken und Ausdehnung ſind nun dieſe beiden Attribute, die er Gott beilegt: „Gott iſt eine denkende Sache (res cogitans), weil alle einzelne Gedanken Modi ſind, die Gottes Natur auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken. Gott kommt alſo ein Attribut zu, deſſen Begriff alle einzelne Gedanken in ſich ſchließen, durch welches ſie begriffen werden. — Gott iſt eine ausgedehnte Sache (res extensa) aus denſelben Gründen.“ **)

Wie dieſe zwei aus der Einen Subſtanz hervorgehen, zeigt aber Spinoza nicht auf: beweiſt auch nicht, warum es nur zwei ſeyn können. Dieſe ſind nun, wie bei Carteſius, das Denken und die Ausdehnung. Und er ſtellt ſie ſo vor, daß jedes für ſich die ganze Totalität iſt: ſo daß Beide daſſelbe enthalten, nur einmal in der Form des Denkens, das andere Mal in der Form der Ausdehnung. Der Verſtand nun faßt dieſe Attribute auf, faßt ſie als Totalitäten; ſie ſind die Formen, unter denen der Verſtand Gott begreift. — Ausdehnung und Denken ſind nun aber nicht in der Wahrheit, ſondern nur äußerlicher Weiſe unterſchieden; denn ſie ſind Ganze. Das Attribut iſt nämlich das, was der Verſtand faßt von der Eſſenz der Subſtanz; den Verſtand aber rechnet Spinoza nur zu den Affektionen. ***) Beide Ausdrücke befaſſen ſchon an ſich die ganze Eſſenz; ihr Unterſchied

---

*) *Siehe Unten, S.* 391 *flg.*

**) Ethices P. II, Propos. I — II, p. 78 — 79.

***) *Ibidem, P. I, Propos. XXXI, Demonstr., p.* 62.

fällt nur in den Verſtand, der als Modus keine Wahrheit hat. — Daß aber nur Eine Subſtanz iſt, liegt ſchon in der Definition von Subſtanz; die Beweiſe ſind nur formelle Quälereien, die nur das Verſtehen Spinoza's zu erſchweren dienen.

Ueber's Verhältniß von Denken und Seyn ſagt er: Es iſt derſelbe Inhalt, der das Eine Mal unter der Form des Denkens, und dann des Seyns iſt. Jedes drückt daſſelbe Weſen aus, nur in der Form, die der Verſtand mit hineinbringt, die ihm zukommt; das Weſen iſt Gott, beide ſind dieſelbe Totalität. Nämlich dieſelbe Subſtanz, unter dem Attribut des Denkens, iſt die intelligible Welt: unter dem Attribut der Ausdehnung aber, Natur; Natur und Denken, beide drücken daſſelbe Weſen Gottes aus. Oder, wie er ſagt, „die Ordnung, das Syſtem der natürlichen Dinge (ordo rerum) iſt daſſelbe als die Ordnung der Gedanken (idearum);“ *) — ſie beſtimmen ſich nicht, ſind unendlich: das Körperliche nicht den Gedanken, noch umgekehrt. Die denkende und die ausgedehnte Subſtanz ſind nur dieſelbe Subſtanz, welche jetzt unter dieſem, jetzt unter jenem Prädikate begriffen wird; es iſt ein und daſſelbe Syſtem. „So z. B. der Cirkel, der in der Natur exiſtirt, und die Idee des exiſtirenden Cirkels, die auch in Gott iſt, iſt ein und dieſelbe Sache“ (es iſt ein und derſelbe Inhalt), „die“ nur „durch verſchiedene Attribute erklärt wird (explicatur). Wenn wir daher die Natur entweder unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens, oder ſonſt welches es ſey, betrachten: ſo werden wir einen und denſelben Zuſammenhang der Urſachen, d. h. dieſelbe Folge der Dinge finden. Das formale Seyn der Idee des Cirkels kann begriffen werden nur durch den Modus des Denkens, als die nächſte Urſache, und dieſer wieder durch einen anderen, u. ſ. f. in's Unendliche; ſo daß wir die Ordnung der ganzen Natur, oder den Zuſammenhang der Urſachen, durch das Attribut des

*) *Ethices P. II, Propos. VII, p. 82.*

Gedankens allein erklären müſſen: und wenn ſie unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden, auch **nur** unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden müſſen, — und dieß gilt auch von anderen Urſachen.“ *) Es iſt Eine abſolute Entwickelung der Subſtanz, die das Eine Mal als Natur, dann in der Form des Denkens erſcheint.

Dieß iſt nun in dieſer Redensweiſe aufgewärmt worden: **An ſich** iſt die denkende Welt und die körperliche Welt daſſelbe, nur in verſchiedenen Formen. Aber es iſt hier die Frage: Wie kommt der Verſtand herbeigelaufen, daß er dieſe Formen auf die abſolute Subſtanz anwendet? Und wo kommen dieſe beiden Formen her? — Es iſt alſo hier geſetzt die Einheit des Seyns und des Denkens, vnd die des Seyns und der Ausdehnung; ſo daß das denkende Univerſum an ſich iſt die ganze abſolute, göttliche Totalität, und das körperliche Univerſum ebenſo dieſelbe Totalität iſt. Wir haben ſo zwei Totalitäten; an ſich ſind ſie daſſelbe, und die Unterſchiede ſind uur Attribute oder Beſtimmungen des Verſtandes. Dieß iſt die allgemeine Vorſtellung; die Attribute ſind eben nichts an ſich, keine Unterſchiede an ſich. — Höher ſagen wir, daß die Natur und der Geiſt vernünftig iſt; Vernunft iſt nicht leeres Wort, ſondern ſich in ſich entwickelnde Totalität.

An dieſer nur Einen Subſtanz ſind Denken und Ausdehnung nur Attribute. Daß nun Denken und Seyn an ſich identiſch ſind, daraus hat man ſogleich Atheismus ableiten wollen, indem das Geiſtige nicht vom Körperlichen verſchieden, Gott alſo zur Natur herabgeſetzt ſey. Aber Spinoza ſetzt gar nicht Gott mit der Natur identiſch, ſondern das Denken. Gott aber iſt eben die Einheit des Denkens und Seyns; Gott iſt die Einheit ſelbſt, nicht Eins von Beiden. Und in dieſer Einheit iſt die Beſchränktheit der Subjektivität des Denkens und der Natür-

*) *Ethices P. II, Propos. VII, Schol. p.* 82—83.

lichkeit untergegangen; nur Gott iſt, alle Weltlichkeit hat keine Wahrheit. Man würde alſo ſein Syſtem beſſer Akosmismus haben nennen können.

Ohne Gott kann alſo nichts ſeyn. Von Gott ſagt Spinoza Freiheit und Nothwendigkeit aus: „Gott iſt die abſolut freie Urſache, die durch nichts Anderes determinirt iſt; denn er exiſtirt allein aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur. Es giebt keine Urſache, die ihn äußerlich oder innerlich, außer der Vollkommenheit ſeiner Natur, zum Handeln antriebe. Seine Wirkſamkeit iſt aus den Geſetzen ſeiner Natur nothwendig und ewig; was aus ſeiner abſoluten Natur, aus ſeinen Attributen folgt, iſt ewig, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit und in Ewigkeit folgt, daß ſeine drei Winkel gleich zweien rechten ſind.“ Sein Weſen iſt ſeine abſolute Macht; actu und potentia, Denken und Seyn, iſt Eins. Gott habe nicht andere Gedanken, die er nicht habe erſchaffen können. „Seine Eſſenz und ſeine Exiſtenz ſind daſſelbe, — die Wahrheit.“ Es bleibt aber bei dieſem Allgemeinen, Gott wird nicht durch Zwecke beſtimmt; beſondere Zwecke, Gedanken vor dem Seyn und dergleichen werden aufgehoben. *) — „Wille iſt keine freie Urſache, ſondern nur eine nothwendige, nur ein Modus; alſo wird er determinirt von einem anderen.“ **) — „Gott handelt nach keinen Endurſachen (sub ratione boni). Die es behaupten, ſcheinen außer Gott etwas zu ſetzen, das von Gott nicht abhängt, auf das Gott in ſeinem Wirken ſieht, gleichſam als einen Zweck. Wird dieß ſo gefaßt, ſo iſt Gott nicht freie Urſache, ſondern dem Fatum unterworfen. Ebenſo unſtatthaft iſt es, Alles der Willkür, einem gleichgültigen Willen Gottes zu unterwerfen.“ ***) Er wird nur durch ſeine Natur determinirt. Die Wirkſamkeit Gottes

*) Ethices P. I, Propos. XVII, Coroll. I—II, et Schol., p. 51—54; *Propos. XX, et Coroll. I, p.* 55—56; *Propos. XXI, p.* 56—57.

**) Ibidem, Propos. XXXII, p. 63.

***) Ibidem, Propos. XXXIII, Schol. II, p. 67—68.

iſt ſo ſeine Macht (potentia), und das iſt die Nothwendigkeit. Er iſt dann abſolute Macht im Gegenſatze der Weisheit, welche beſtimmte Zwecke, und ſomit Beſchränkungen ſetzt. Das iſt nämlich als beſonders eigenthümlich zu merken, daß Spinoza ſagt, jede Beſtimmung ſey eine Negation. So iſt es auch etwas Endliches, wenn Gott die Urſache der Welt iſt; denn die Welt wird hier als ein Anderes neben Gott geſetzt.

„Gott iſt die immanente, nicht die vorübergehende (transiens) Urſache,“ *) d. i. äußerliche. — „Eine Sache, die zum Handeln beſtimmt iſt, iſt, da Gott die Urſache, nothwendig ſo von Gott dazu beſtimmt; — und die ſo beſtimmt, kann ſich nicht unbeſtimmt machen.“ **) — „In der Natur giebt es nichts Zufälliges.“ ***)

e. Uebergang des Spinoza zu den *einzelnen Dingen*, beſonders zum Selbſtbewußtſeyn, Freiheit des Ich. Er giebt keinen Beweis aus dem Begriff der abſoluten Subſtanz. Spinoza drückt ſich über's Einzelne ſo aus, daß es Zurückführen aller Dinge, Beſchränktheiten auf die Subſtanz iſt, mehr als Feſthalten des Einzelnen, — alſo Negativität. Die Attribute ſind nicht für ſich, ſondern nur wie der Verſtand die Subſtanz in ihren Unterſchieden faßt. Das Dritte ſind die Modi oder die Affektionen. Aller *Unterſchied* der Dinge fällt allein in die Modos. Von dieſen ſagt Spinoza: In jedem Attribute ſind zwei Modi; *Ruhe* und *Bewegung* in der Ausdehnung, in dem Denken *Verſtand* und *Wille* (intellectus et voluntas). †) Das Einzelne als ſolches fällt in dieſe Modos; ſie ſind es, wodurch ſich das, was einzeln genannt wird, unterſcheidet. Es ſind bloß Modifikationen; was ſich auf dieſen Unterſchied bezieht und dadurch beſonders geſetzt wird, iſt nichts an ſich. Jede

*) Ethices P. I, Propos. XVIII, p. 54.
**) Ibidem, Propos. XXVI et XXVII, p. 59.
***) Ibidem, Propos. XXIX, p. 61.
†) *Ibidem, Propos. XXXII, Demonstr. et Coroll. II, p. 63.*

Modifikation iſt nur für uns, außer Gott; ſie iſt nicht an und für ſich.

Dieſes Letztere, die Modos, Affektionen, faßt Spinoza unter der natura naturata zuſammen. „Die natura naturans iſt Gott als freie Urſache betrachtet, inſofern er in ſich iſt und durch ſich ſelbſt begriffen wird: oder ſolche Attribute der Subſtanz, welche die ewige und unendliche Weſenheit (essentiam) ausdrücken. Unter natura naturata verſtehe ich alles das, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder aus jedem der Attribute Gottes folgt, alle Modi der göttlichen Attribute, inſofern ſie betrachtet werden als Dinge, die in Gott ſind, und die ohne Gott weder ſeyn, noch begriffen werden können." *) Es folgt nichts aus Gott, ſondern alle Dinge gehen nur dahin zurück, wenn von ihnen angefangen wird.

Dieß ſind nun die allgemeinen Formen Spinoza's, die Haupt-Idee. Einige beſtimmtere Formen ſind noch zu erwähnen. Er giebt Nominaldefinitionen der Moden, des Verſtands, Willens, **) der Affekte, ***) Freude, Traurigkeit. †) Näher finden wir die Betrachtung des Bewußtſeyns. Sein Fortgang iſt nun höchſt einfach, oder vielmehr gar keiner; er fängt geradezu vom mens an.

„Die Eſſenz des Menſchen beſteht (essentia hominis constituitur) aus Modifikationen der Attribute Gottes." Dieſe Modifikationen ſind nur etwas in Beziehung auf unſeren Verſtand. „Wenn wir alſo ſagen, der menſchliche Geiſt percipirt dieſes oder jenes: ſo heißt es nichts Anderes, als daß Gott, nicht inſofern er unendlich iſt, ſondern ſofern er durch die Idee des menſchlichen Geiſtes explicirt wird, dieſe oder jene Idee hat. Und wenn wir ſagen, Gott hat dieſe oder jene Idee, nicht nur

*) *Ethices P. I, Prop. XXIX, Schol., p.* 61 — 62.

**) *Ibidem, Propos. XXX — XXXII, p.* 62 — 63.

***) *Ibidem, P. III, Defin. III, p.* 132.

†) *Ibidem, Prop. XI, Schol., p.* 141.

inſofern er die Idee des menſchlichen Geiſtes konſtituirt, ſondern inſofern er zugleich mit dem menſchlichen Geiſt die Idee eines anderen Dinges hat: dann ſagen wir, daß der menſchliche Geiſt die Sache zum Theil oder inadäquat percipire." *) Die Wahrheit iſt das Adäquate. **) Wird der Inhalt in der Form des menſchlichen Geiſtes geſetzt, ſo iſt dieß Perception des Menſchen, welche Modifikation Gottes iſt; Alles, was wir als ſeyend unterſcheiden, iſt ſo nur Modus. Alles Beſondere iſt ein Auffaſſen durch den äußerlichen Verſtand. — Bayle macht dieß lächerlich, folgert daraus, daß Gott als Türken modificirt, und als Oeſtreicher Krieg mit einander führen. ***)

„Was im Objekt der Idee, die den menſchlichen Geiſt ausmacht, ſich befindet (contingit), dieß muß vom menſchlichen Geiſte percipirt werden: oder von dieſer Sache muß es im Geiſt nothwendig eine Idee geben. D. i. wenn das Objekt der Idee, die den menſchliſchen Geiſt ausmacht, der Körper iſt: ſo kann es im Körper nichts geben, was nicht vom Geiſte percipirt wird." †)

Die Beziehung nun von Denken und Ausdehnung betrachtet er im menſchlichen Bewußtſeyn ſo: „Das Objekt" — beſſer das Objektive — „der Idee, welche den menſchlichen Geiſt ausmacht, iſt der Körper oder eine beſondere exiſtirende Weiſe (certus modus) der Ausdehnung. — Sonſt wären die Ideen von den Affektionen des Körpers nicht in Gott, inſofern er unſeren Geiſt konſtituirt, ſondern die Idee einer anderen Sache; ſo wären hiermit die Ideen der Affektionen unſeres Körpers auch nicht in unſerem Geiſte." ††) Das Verwirrende, Spinoza's Syſtem aufzufaſſen, iſt: α) die abſolute Identität des Denkens und

*) Ethices P. II, Propos. XI, Demonstr. et Coroll., p. 86—87.

**) *Ibidem, Defin. IV, p.* 77—78.

***) *Dictionnaire historique et critique (édition de* 1740, *T. IV), Article Spinosa, p.* 261, *Note N, No. IV.*

†) Ethices P. II, Propos. XII, p. 87—88.

††) Ibidem, Propos. XIII, p. 88.

Seyns; β) ihre abſolute Gleichgültigkeit gegen einander, weil jedes die ganze Eſſenz Gottes explicirt. Die Einheit des Körpers und des Bewußtſeyns iſt dieſe, daß ſie Eine Subſtanz ſind; als Einzelner, ein beſonderer Modus der Exiſtenz. Die Subſtanz iſt die abſolute Subſtanz: der Einzelne ein Modus derſelben, der als Bewußtſeyn das Vorſtellen der Determinationen des Körpers iſt, oder wie der Körper von äußeren Dingen afficirt wird. *) „Der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, inſofern er die Ideen der Affektionen des Körpers percipirt," **) — hat nur die Idee der Affektionen ſeines Körpers; dieſe Idee iſt die Zuſammenſetzung, wie wir ſogleich ſehen werden. — „Die Ideen, es ſey der Attribute Gottes oder einzelner Dinge, erkennen nicht das Vorgeſtellte ſelbſt oder die Dinge für ihre wirkende Urſache, ſondern Gott ſelbſt, inſofern er ein Denkendes iſt." ***) „Mit der Ausdehnung iſt Denken unzertrennlich verknüpft; ſo muß Alles, was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtſeyn vorgehen." †) Hier ſehen wir ein Auseinandertreten; die bloße Identität, daß im Abſoluten nichts unterſchieden, iſt nicht befriedigend.

Das Individuum, die Einzelnheit ſelbſt, beſtimmt Spinoza ſo, daß das Individuum darin beſtehe: „Wenn einige Körper" — Determinationen ſind Negationen —, „derſelben oder verſchiedener Größe, ſo eingeſchränkt" (oder bemeiſtert) „werden, daß ſie einander aufliegen (invicem incumbant), oder wenn ſie mit demſelben oder mit verſchiedenen Graden der Geſchwindigkeit bewegt werden, daß ſie ihre Bewegungen ſich gegenſeitig auf irgend eine Weiſe mittheilen: ſo ſagen wir, daß jene Körper mit einander vereint ſind, und alle zuſammen Einen Körper

*) *Ethices P. II, Prop. XIII, Schol., p.* 89; *et Prop. XIV, p.* 95.

**) Ibidem, Propos. XXIII, p. 102: Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.

***) Ibidem, Propos. V, p. 80 — 81.

†) *Buhle: Geschichte der neueren Philos., Band III, Abth.* 2, *S.* 524.

oder Individuum ausmachen, das ſich von den übrigen durch dieſe Union von Körpern unterſcheidet." *)

Hier ſind wir an der Grenze des ſpinoziſtiſchen Syſtems; hier erſcheint uns ſein Mangel. Die Individuation, das Eins iſt eine bloße Zuſammenſetzung, das Gegentheil des Ichts (Selbheit) des Böhme: **) nur Allgemeinheit, Denken, nicht Selbſtbewußtſeyn. — Nehmen wir dieß, ehe wir es in Bezug auf's Ganze betrachten, von der anderen Seite, nämlich dem Verſtande, ſo fällt das Unterſcheiden überhaupt in ihn, iſt nicht deducirt, findet ſich eben ſo. So „gehört," wie wir ſchon ſahen, „der wirkliche Verſtand (intellectus actu), wie Wille, Begierde, Liebe, zu der natura naturata, nicht zur naturante. — Denn unter dem Verſtand, wie für ſich bekannt iſt, verſtehen wir nicht das abſolute Denken, ſondern nur eine beſtimmte Weiſe des Denkens: einen Modus, der von anderen Modis, als der Begierde, Liebe u. ſ. f. unterſchieden iſt, und deswegen durch das abſolute Denken begriffen werden muß, nämlich durch ein Attribut Gottes, das eine ewige und unendliche Weſenheit (essentiam) des Denkens ausdrückt; ſo daß er für ſich nicht ſeyn, noch begriffen werden kann, wie auch die übrigen Modi des Denkens," ***) — Wille, Begierde u. ſ. f. — Spinoza kennt nicht eine Unendlichkeit der Form, die eine andere als die der ſtarren Subſtanz wäre. Es iſt das Bedürfniß, Gott als das Weſen der Weſen, als allgemeine Subſtanz, Identität zu erkennen, und doch die Unterſchiede zu erhalten.

Alſo der Verſtand iſt ein Modus. Ferner ſagt er: „Was das wirkliche (actuale) Seyn des menſchlichen Geiſtes (mentis humanae) konſtituirt, iſt nichts Anderes, als die Idee eines einzelnen" (individuellen) „Dinges, das actu exiſtirt;" †) — nicht

*) Ethices P. II, Definit., p. 92.

**) *Vergl. Oben, S.* 315 — 317.

***) Ethices P. I, Propos. XXXI, p. 62 — 63.

†) Ibidem, P. II, Propos. XI, p. 86.

eines unendlichen. „Die Eſſenz des Menſchen ſchließt keine nothwendige Exiſtenz in ſich; d. i. nach der Ordnung der Natur kann ein Menſch ebenſo gut ſeyn, als nicht ſeyn.“ *) Das menſchliche Bewußtſeyn iſt ein Modus, — nicht Attribut, gehört nicht zum Weſen, — und zwar ein Modus des Attributs des Denkens. **) Dieſer Modus, von der Seite der Ausdehnung angeſehen, iſt ein einzelner Körper, als individuell, d. h. als zuſammengeſetzt aus vielen. Beides iſt Eine Identität. Aber weder der Körper iſt Urſache für das Bewußtſeyn, noch dieſes für den Körper, ſondern die endliche Urſache hier iſt nur die Beziehung von Gleichem auf Gleiches; Körper wird vom Körper, Vorſtellung von Vorſtellung beſtimmt. ***) Alles, was im Bewußtſeyn iſt, iſt auch in der Ausdehnung (Körper): was in der Ausdehnung, auch im Bewußtſeyn. „Weder kann der Körper den Geiſt zum Denken, noch der Geiſt den Körper zur Bewegung, noch Ruhe, noch zu etwas Anderem determiniren. — Denn alle Modi des Denkens haben Gott, inſofern er eine res cogitans, und nicht inſofern er durch ein anderes Attribut explicirt wird, zur Urſache. Was alſo den Geiſt zum Denken determinirt, iſt ein Modus des Denkens und nicht der Ausdehnung. Bewegung und Ruhe des Körpers müſſen von einem anderen Körper herkommen.“ †) —

Buhle legt dem Spinoza beſchränkte Vorſtellungen unter: „Die Seele empfindet im Leibe alles Andere, was ſie als außer ihrem Leibe gewahr wird; und ſie wird es nicht gewahr, als mittelſt der Begriffe von den Beſchaffenheiten, welche der Leib davon annimmt. Wovon alſo der Leib keine Beſchaffenheiten annehmen kann, das kann auch die Seele nicht gewahr werden. Hingegen kann auch die Seele ihren Leib nicht gewahr

*) Ethices P. II, Axiom. I, p. 78.

**) *Ibidem, Prop. XI, Demonstr., p.* 86—87*; Prop. X, p.* 85.

***) *Ibidem, Propos. VI, p.* 81.

†) Ibidem, P. III, Propos. II, p. 133—134.

werden; ſie weiß nicht, daß er da iſt, und erkennt auch ſich ſelbſt nicht anders, als mittelſt der Beſchaffenheiten, welche der Leib von Dingen, die ſich außer ihm befinden, annimmt, und mittelſt der Begriffe von denſelben. Denn der Leib iſt ein auf gewiſſe Weiſe beſtimmtes einzelnes Ding, das nur nach und nach, mit und unter anderen einzelnen Dingen zum Daſeyn gelangen, nur nach, mit und unter ihnen im Daſeyn ſich erhalten kann," — in der Unendlichkeit: kann nicht aus ſich begriffen werden.

„Der Seele Bewußtſeyn drückt eine gewiſſe beſtimmte Form" (modus) „eines Begriffes" (ideae) „aus, wie der Begriff ſelbſt eine beſtimmte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt. Das einzelne Ding aber, ſein Begriff und der Begriff von dieſem Begriff ſind ganz und gar Ein und daſſelbe ens, welches nur unter verſchiedenen Attributen betrachtet wird."

„Da die Seele nichts Anderes, als der unmittelbare Begriff des Leibes und mit dieſem ein und daſſelbe Ding iſt: ſo kann die Vortrefflichkeit der Seele auch nie eine andere ſeyn, als die Vortrefflichkeit des Leibes. Die Fähigkeiten des Verſtandes ſind nichts als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorſtellung des Körpers, und die Entſchlüſſe des Willens ebenſo Beſtimmungen des Körpers."

„Die einzelnen Dinge entſpringen aus Gott auf eine ewige und unendliche" Weiſe — zugleich und einmal —, „nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weiſe. Sie entſpringen bloß auseinander, indem ſie ſich gegenſeitig erzeugen und zerſtören: und in ihrem ewigen Daſeyn aber unwandelbar verharren."

„Alle einzelnen Dinge ſetzen ſich gegenſeitig voraus, eins kann ohne das andere nicht gedacht werden: d. i. ſie machen zuſammen ein unzertrennliches Ganzes aus; ſie ſind in Einem ſchlechterdings untheilbaren, unendlichen Dinge, und auf keine andere Weiſe da und beiſammen." *) —

*) Buhle: Geſch. d. neueren Philoſ., B. III, Abth. 2, S. 525—528.

Spinoza ſteigt von dem Allgemeinen der Subſtanz herunter durch das Beſondere, Denken und Ausdehnung, zum Einzelnen (modificatio). Er hat alle drei Momente, oder ſie ſind ihm weſentlich. Aber den Modus, wohin die Einzelnheit fällt, erkennt er nicht für das Weſentliche, oder nicht als Moment des Weſens ſelbſt im Weſen; ſondern im Weſen verſchwindet er, oder er iſt nicht zum Begriffe erhoben. Denken hat nur die Bedeutung des Allgemeinen, nicht des Selbſtbewußtſeyns. Dieſer *Mangel*, die Vertilgung des Moments des Selbſtbewußtſeyns im Weſen, iſt es, was von Einer Seite ſo ſehr gegen das ſpinoziſtiſche Syſtem empört, weil es das Fürſichſeyn des menſchlichen Bewußtſeyns, die ſogenannte Freiheit, d. h. eben die leere Abſtraktion des Fürſichſeyns, aufhob, und dadurch Gott, von der Natur und dem menſchlichen Bewußtſeyn unterſchieden, nämlich an ſich, im Abſoluten: anderen Theils aber das philoſophiſch Unbefriedigende hat, daß eben das Negative nicht an ſich erkannt iſt. Das Denken iſt das abſolut Abſtrakte, eben dadurch iſt es das abſolut Negative; es iſt ſo in Wahrheit, aber ſo iſt es nicht geſetzt als das abſolut Negative.

Das Unterſcheiden fällt außer dem abſoluten Weſen, auch in neuen Zeiten. „Das Abſolute," ſagt man, „ſo angeſehen, von dieſer Seite;" — die Seiten fallen alſo außer ihm. Auch iſt es Standpunkt der Reflexion, nur Seiten, nichts an ſich zu betrachten. Dieſer Mangel erſcheint nun ſo, daß das Negative die Nothwendigkeit iſt, in Anſehung der Unterſchiedenen; der Begriff, an ſich negativ, iſt das Negative ſeiner Einheit, ſeine Entzweiung. So wird aus dem einfachen Allgemeinen das Reale, Entzweite, Entgegengeſetzte ſelbſt erkannt; eben dieſe Nothwendigkeit findet ſich nicht bei Spinoza. Abſolute Subſtanz, Attribut und Modus, dieß läßt Spinoza als Definitionen auf einander folgen, nimmt ſie als vorhandene auf, ohne daß die Attribute aus der Subſtanz, die Modi aus den Attributen hervorgingen. Beſonders iſt dann in Anſehung der Attribute keine Nothwen-

digkeit vorhanden, daß es gerade Denken und Ausdehnung ſind. Spinoza nimmt ſie als vorgefundene auf, wie angeführt; die Subſtanz habe unendliche Attribute. Unendlich viele? — „Die Idee des Körpers ſchließe nur dieſe Beiden in ſich, noch drücke ſie andere aus. Ihr vorgeſtellter Körper wird unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet; die Idee ſelbſt iſt modus cogitandi." *) Wir ſehen Beides vorgefunden.

Spinoza hat in dem Unendlichen näher den Begriff des Begriffes bezeichnet, als ſonſt wo. Das Unendliche iſt ihm nicht dieß Setzen und dieß Hinausgehen über das Setzen, die ſinnliche Unendlichkeit, ſondern die abſolute Unendlichkeit, das Poſitive, das eine abſolute Vielheit, hier, gegenwärtig in ſich vollendet hat. Z. B. die Linie beſteht aus unendlich vielen Punkten; ſie iſt unendlich, — ſie, eine begrenzte Linie iſt, poſitiv, hier, ohne Jenſeits gegenwärtig. Das Jenſeits der unendlich vielen Punkte, die nicht vollendet ſind, iſt in ihr vollendet; es iſt zurückgerufen in die Einheit. Ebenſo haben auch ſeine Definitionen das Unendliche an ihnen, z. B. „die Urſache ſeiner ſelbſt," als „das, deſſen Begriff die Exiſtenz in ſich ſchließt." Begriff und Exiſtenz ſind Eins das Jenſeits des Anderen; aber Urſache ſeiner ſelbſt, dieß Einſchließen, iſt eben die Zurücknahme dieſes Jenſeits in die Einheit. Oder: „Die Subſtanz iſt, was in ſich iſt, und aus ſich begriffen wird;" das iſt daſſelbe. Begriff und Exiſtenz ſind in Einheit; es iſt in ſich, hat auch ſeinen Begriff in ſich ſelbſt: ſein Begriff iſt ſein Seyn, und ſein Seyn ſein Begriff. Dieß iſt die wahrhafte Unendlichkeit; ſie iſt ſo vorhanden. Aber Spinoza hat kein Bewußtſeyn darüber, hat dieſen Begriff nicht erkannt als abſoluten Begriff, nicht ſo als Moment des Weſens ſelbſt ausgeſprochen; ſondern er fällt außerhalb des Weſens, in das Denken vom Weſen.

So iſt dieſer Begriff als das Erkennen vom Weſen vor-

---

*) Epistol. LXVI, p. 673.

handen; er fällt in das philoſophiſche Subjekt; und dieß ſtellt ſich als die eigenthümliche Methode der ſpinoziſtiſchen Philoſophie dar. Sie iſt nämlich die demonſtrative; ſchon Descartes ging davon aus, daß die philoſophiſchen Sätze ſo mathematiſch behandelt und bewieſen werden müſſen, — eben ſolche Evidenz haben müſſen, wie das Mathematiſche. — Es iſt natürlich, daß das ſelbſtſtändige wiederaufwachende Wiſſen zuerſt auf dieſe Form gefallen, an der ſie ein ſo glänzendes Beiſpiel ſah; allein darin iſt die Natur dieſes Wiſſens und der Gegenſtand deſſelben völlig verkannt, mathematiſches Erkennen und Methode iſt bloß formelles Erkennen und ganz und gar unpaſſend für Philoſophie. Das mathematiſche Erkennen ſtellt den Beweis an dem ſeyenden Gegenſtande als ſolchem dar, gar nicht als begriffenem; es fehlt ihm durchaus der Begriff, der Inhalt der Philoſophie iſt aber der Begriff und das Begriffene. Von dieſer demonſtrativen Manier haben wir ſchon Beiſpiele geſehen: α) Er fängt mit einer Reihe von Definitionen an, Urſache ſeiner ſelbſt, Endliches, Subſtanz, Attribut, Modus u. ſ. f., — wie in der Mathematik, z. B. in der Geometrie mit Linie, Dreieck u. ſ. f., — ohne die Nothwendigkeit dieſer einzelnen Beſtimmungen zu erweiſen; β) ferner mit Axiomen. „Was iſt, iſt entweder in ſich, oder in einem Anderen." *) $\alpha\alpha$) Die Beſtimmungen „in ſich" oder „in einem Anderen" ſind nicht in ihrer Nothwendigkeit aufgezeigt: $\beta\beta$) dieſe Disjunktion eben ſo nicht, ſondern angenommen u. ſ. f. γ) Die Propoſitionen haben, als Sätze, ein Subjekt und Prädikat, die ungleiche. Wenn das Prädikat vom Subjekt erwieſen, ihm nothwendig verknüpft iſt: ſo bleibt die Ungleichheit, daß Eins ſich als Allgemeines zum Anderen als Beſonderen verhält; alſo wenn auch die Beziehung, Verknüpfung erwieſen, ſo iſt zugleich auch Nebenbeziehung vorhanden. Die Mathematik, in ihren wahrhaften Propoſitionen von einem Ganzen, hilft ſich

*) *Ethices P. I, Axiom. I, p. 36.*

damit, daß ſie Sätze auch umgekehrt erweiſt, und ihnen ſo dieſe Beſtimmtheit nimmt, indem ſie jedem Theile beide giebt: $\alpha\alpha$) wahrhafte Propoſitionen können als Definitionen angeſehen werden; $\beta\beta$) die Umkehrung iſt der Beweis des Sprachgebrauchs.

Allein dieß Hülfsmittel kann die Philoſophie nicht eigentlich gebrauchen, da das Subjekt, von dem ſie etwas erweiſt, ſelbſt nur der Begriff iſt oder das Allgemeine, die Form des Satzes daher ganz überflüſſig, und daher ſchief iſt. Was die Form des Subjekts hat, iſt in der Form eines Seyenden gegen das Allgemeine (den Inhalt des Satzes). Das Seyende hat die Bedeutung der Vorſtellung, — das Wort, was wir im gemeinen Leben gebrauchen, wovon wir eine begriffsloſe Vorſtellung haben. Ein umgekehrter Satz hieße nichts Anderes, als: Der Begriff iſt dieſes Vorgeſtellte, d. h. daß der Name der rechte ſey, — Erweis aus dem Sprachgebrauch, daß wir auch dieß im gemeinen Leben darunter verſtehen; das hat keine philoſophiſche Bedeutung. Iſt aber der Satz nicht ein ſolcher, ſondern ein gewöhnlicher Satz, das Prädikat nicht der Begriff, ſondern irgend ein Allgemeines überhaupt, ein Prädikat des Subjekts: ſo ſind ſolche Sätze eigentlich nicht philoſophiſch, z. B. daß die Subſtanz Eine und nicht mehrere iſt, ſondern eben nur das, worin Subſtanz und Einheit daſſelbe iſt. Oder dieſe Einheit iſt es dann eben, die in den Beweis fällt, der die Einheit beider Momente aufzuzeigen hat; ſie iſt der Begriff, das Weſen. Weil dieß im Satze enthalten, ſo muß er aus einem vorhergehenden herbeigeholt werden; ſo ſehen wir das gewöhnliche Beweiſen irgendwoher den Mittelbegriff, die Beziehung nehmen, wie bei der Eintheilung den Eintheilungsgrund. Es ſieht dann aus, als ob der Satz die Hauptſache, die Wahrheit wäre. Wir müſſen fragen, ob dieſer Satz wahr iſt; im Beweiſen wird nur der Grund anderswo geſucht.

Sind aber in eigentlich ſogenannten Sätzen Subjekt und Prädikat in Wahrheit ungleich, weil eins Einzelnes, das andere

Allgemeines: ſo iſt ihre Beziehung das Weſentliche, der Grund, worin ſie Eins ſind. Der Beweis hat α) die ſchiefe Stellung, als ob jenes Subjekt an ſich wäre. Sie ſelbſt ſind im Grunde aufgelöſt, Moment: im Urtheil „Gott iſt Einer" iſt das Subjekt ſelbſt allgemein, jenes Subjekt löſt ſich in der Einheit auf. β) Es liegt die ſchiefe Stellung zum Grunde, daß der Beweis anderswoher geholt, wie in der Mathematik aus einem vorhergehenden Satze, der Satz nicht durch ſich ſelbſt begriffen wird; er iſt gleichſam Nebenſache. Das Reſultat als Satz ſoll die Wahrheit ſeyn, iſt aber nur das Erkennen. γ) Die Bewegung des Erkennens, als Beweis, fällt außer dem Satze, der die Wahrheit ſeyn ſoll.

Dieß negative ſelbſtbewußte Moment iſt es, — die Bewegung des Erkennens, die ſich an dieſem Gedachten verläuft, — das dieſem Inhalte fehlt, und äußerlich an ihm iſt, in das Selbſtbewußtſeyn fällt. Oder der Inhalt ſind Gedanken, aber nicht ſelbſtbewußte Gedanken, Begriffe; der Inhalt hat die Bedeutung des Denkens, als reines abſtraktes Selbſtbewußtſeyn, aber vernunftloſes Wiſſen, außer dem das Einzelne iſt, nicht die Bedeutung von Ich. — Daher iſt es, wie in der Mathematik; bewieſen iſt es wohl, man muß überzeugt ſeyn, aber man begreift die Sache nicht. Es iſt eine ſtarre Nothwendigkeit des Beweiſes, der das Moment des Selbſtbewußtſeyns fehlt; das Ich verſchwindet, giebt ſich ganz darin auf, zehrt ſich auf, wie Spinoza ſelbſt ſich darin aufgezehrt hat und an der Schwindſucht geſtorben iſt.

3. Wir haben nun noch von der Moral Spinoza's zu ſprechen; eine Hauptſache iſt das Faſſen des Ethiſchen. Sein Hauptwerk heißt *Ethik*; ein Theil handelt von der Sittlichkeit, Moralität. (Er fängt von Sätzen über Gott an; dann behandelt er nicht die Natur, wie Carteſius, ſondern geht gleich zum Menſchen und zum Ethiſchen über.) Das Princip derſelben iſt kein anderes, als daß der endliche Geiſt darin ſeine Wahrheit

habe, alſo moraliſch ſey, ſofern er ſein Erkennen und Wollen auf Gott richtet, ſofern er die wahrhafte Idee hat: und dieſe iſt allein die Erkenntniß Gottes. Man kann ſo ſagen, es giebt keine erhabenere Moral, indem ſie allein dieß fordert, eine klare Idee von Gott zu haben.

Er ſpricht von den Affekten. Verſtand und Wille ſind modi, endliche. — „Die Meinung von der Freiheit beruht darauf, daß die Menſchen die Urſachen ihrer Handlungen nicht kennen, von denen ſie determinirt werden." *) „Willensbeſtimmung (volitio) und Idee iſt ein und daſſelbe." **) — „Jedes Ding ſtrebt, ſein Daſeyn zu erhalten. Dieß Streben iſt die Exiſtenz ſelbſt; es drückt nur eine unbeſtimmte Zeit aus." ***) „Dieſes Beſtreben, auf Geiſt und Körper zugleich bezogen, iſt appetitus." †) — „Der Affekt iſt eine verworrene Idee; der Affekt iſt daher um ſo mehr in unſerer Gewalt, je genauer wir ihn kennen." ††) — Der Einfluß der Affekte, als verworrener und beſchränkter (inadäquater) Ideen, auf das menſchliche Handeln macht die menſchliche Knechtſchaft aus; †††) der leidenſchaftlichen Affekte ſind die hauptſächlichſten Freude und Traurigkeit. [1]) Im Leiden und in der Unfreiheit ſind wir, inſofern wir uns als Theil verhalten. [2])

„Unſere Glückſeligkeit und Freiheit beſteht in einer beſtändigen und ewigen Liebe zu Gott;" [3]) „ſie folgt aus der

*) *Ethices P. I, Appendix, p.* 69; *P. III, Propositio II, Schol., p.* 136.

**) *Ibidem, P. II, Propos. XLIX, Coroll., p.* 123.

***) *Ibidem, P. III, Propos. VI — VIII, p.* 139 — 140.

†) *Ibidem, Propos. IX, Schol., p.* 140.

††) *Ibidem, P. V, Propos. III, et Coroll., p.* 272 — 273; *Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie, Band III, Abth.* 2, *S.* 553.

†††) *Ethices P. III, Propos. I, p.* 132; *Propos. III, p.* 138; *P. IV, Praef., p.* 199.

[1]) *Ibidem, P. III, Propos. XI, Schol., p.* 141 — 142.

[2]) *Ibidem, P. IV, Propos. II, p.* 205; *P. III, Propos. III, Schol., p.* 138.

[3]) *Ibidem, P. V, Propos. XXXVI, Schol., p.* 293.

Natur des Geiſtes, inſofern dieſe als ewige Wahrheit durch die Natur Gottes betrachtet wird." *) — „Je mehr der Menſch Gottes Weſen erkennt und Gott liebt, deſto weniger leidet er von böſen Affekten und deſto geringer iſt ſeine Furcht vor dem Tode." **) — Spinoza fordert dazu die wahrhafte Erkenntnißweiſe, Alles sub specie aeterni zu denken, in abſolut adäquaten Begriffen, d. i. in Gott. Der Menſch ſoll Alles auf Gott zurückführen, Gott iſt Eines in Allem; ſo iſt der Spinozismus Akosmismus. Es giebt keine reinere und erhabenere Moral, als Spinoza's; nur die ewige Wahrheit hat der Menſch in ſeinem Handeln zum Zwecke. „Der Geiſt kann machen, daß er alle Affektionen des Körpers oder Vorſtellungen von Dingen auf Gott zurückführt;" ***) denn „was iſt, iſt in Gott, und nichts kann ohne Gott ſeyn oder gefaßt werden." †) — „Inſofern der Geiſt alle Dinge als nothwendig betrachtet, eine deſto größere Macht hat er über ſeine Affekte," ††) die willkürlich und zufällig. Dieß iſt die **Rückkehr des Geiſtes zu Gott**; und dieß iſt die menſchliche Freiheit. „Alle Ideen, ſofern ſie auf Gott bezogen werden, ſind wahr." †††)

Es giebt **dreierlei Erkenntnißweiſen**: „1) aus Einzelnem durch die Sinne, verſtümmelt und ohne Ordnung, dann aus Zeichen, Vorſtellungen, Erinnerungen, — Meinung und Imagination; 2) allgemeine Begriffe und adäquate Ideen der Eigenſchaften der Dinge; 3) scientia intuitiva kommt von der adäquaten Idee des formalen Weſens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniß des Weſens der Dinge." [1]) — „Die Natur der Vernunft iſt, die Dinge nicht als zufällig, ſondern

*) *Ethices P. V, Propos. XXXVII, Demonstr., p.* 294.
**) *Ibidem, Propos. XXXVIII, et Schol., p.* 294—295.
***) Ibidem, Propos. XIV, p. 280.
†) *Ibidem, P. I, Propos. XV, p.* 46.
††) Ibidem, P. V, Propos. VI, p. 275.
†††) Ibidem, P. II, Propos. XXXII, p. 107.
[1]) Ibidem, Propos. XL, Schol. II, p. 113—114.

als nothwendige zu betrachten, sub specie aeterni. Denn die Nothwendigkeit der Dinge iſt die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes ſelbſt." *) — „Jede Idee eines einzelnen Dinges ſchließt das ewige und unendliche Weſen Gottes nothwendig in ſich. Denn die einzelnen Dinge ſind Modi eines Attributs Gottes; alſo müſſen ſie ſeine ewige Eſſenz in ſich ſchließen." **) Nur die ewige Eſſenz Gottes iſt; der Geiſt hat keine Freiheit, weil er Modus iſt, determinirt von anderen.

„Aus der dritten Weiſe des Erkennens entſpringt die Ruhe des Geiſtes; das höchſte Gut des Geiſtes iſt Gott zu erkennen, und dieſes iſt ſeine höchſte Tugend," ***) Zweck. „Unſer Geiſt, inſofern er ſich und den Körper unter der Geſtalt der Ewigkeit erkennt, hat inſofern nothwendig die Erkenntniß Gottes, und weiß, daß er in Gott iſt und durch Gott begriffen wird." †) Dieß iſt nun nicht philoſophiſche Erkenntniß; es iſt nur Wiſſen von einem Wahrhaften. „Und aus dieſem Erkennen entſteht nothwendig die intellektuelle Liebe Gottes; denn es entſteht eine Freudigkeit mit der begleitenden Idee der Urſache, d. i. Gottes, — d. i. die intellektuelle Liebe Gottes." ††) — „Gott ſelbſt liebt ſich mit einer unendlichen, intellektuellen Liebe." †††) Denn Gott kann ſich nur zum Zweck und zur Urſache haben; und die Beſtimmung des ſubjektiven Geiſtes iſt, ſich auf ihn zu richten. — Es iſt dieß ſo die höchſte, aber auch allgemeine Moral.

Im 36. Briefe ſpricht er über das Böſe. Man behauptet, Gott als Urheber von Einem und Allem ſey auch Urheber des Böſen, ſelbſt böſe: in dieſer Identität ſey Alles eins, gut und böſe an ſich daſſelbe, in Gottes Subſtanz dieſer Unterſchied

*) Ethices P. II, Propos. XLIV, et Coroll. II, p. 117 — 118.
**) Ibidem, Propos. XLV, p. 119.
***) Ibidem, P. V, Propos. XXVII, p. 287 — 288.
†) Ibidem, Propos. XXX, p. 289.
††) *Ibidem, Propos. XXXII, Coroll., p.* 291.
†††) *Ibidem, Propos. XXXV, p.* 292.

verſchwunden. Spinoza ſagt: „Ich ſtatuire, daß Gott abſolut und wahrhaft" (als Urſache ſeiner ſelbſt) „die Urſache von Allem iſt, was eine Eſſenz" (d. h. poſitive Realität) „in ſich ſchließt," affirmativ iſt, „es mag ſeyn, was es wolle. Wenn Du mir nun wirſt beweiſen können, daß das Böſe, der Irrthum, das Laſter u. ſ. f. etwas ſey, was eine Eſſenz ausdrückt: ſo will ich Dir gänzlich zugeben, daß Gott Urheber der Laſter, des Böſen, des Irrthums u. ſ. f. ſey. Aber ich habe ſonſt hinreichend gezeigt, daß die Form des Böſen nicht in etwas, was eine Eſſenz ausdrückt, beſtehen, und daher nicht geſagt werden könne, daß Gott deſſen Urſache ſey." Das Böſe iſt nur Negation, Privation, Beſchränkung, Endlichkeit, Modus, — nichts an ſich wahrhaft Reales. „Nero's Muttermord, inſofern er etwas Poſitives enthielt, war kein Verbrechen. Denn Oreſt hat dieſelbe äußerliche Handlung gethan, und zugleich dieſelbe Abſicht, die Mutter zu tödten, gehabt: und wird doch nicht angeklagt" u. ſ. f. Das Affirmative iſt Wille, Vorſtellung, Handlung Nero's. „Worin beſteht alſo des Nero Laſterthat? In nichts Anderem, als daß er ſich undankbar, unbarmherzig und ungehorſam bewieſen. Es iſt aber gewiß, daß alles dieß keine Eſſenz ausdrücke, und alſo Gott nicht Urſache, obgleich die Urſache der Handlung und der Abſicht Nero's war." *) Das iſt Poſitives, aber das macht nicht das Verbrechen als ſolches; das Negative (Unbarmherzigkeit u. ſ. w.) macht die Handlung zum Verbrechen.

Böſes und dergleichen iſt nur Privatives. „Wir wiſſen, was iſt, in ſich ſelbſt betrachtet, ohne Rückſicht auf etwas Anderes, ſchließt eine Vollkommenheit ein, die ſich in einer Sache ſo weit ausdehnt, als ſich die Eſſenz der Sache ausdehnt; denn die Eſſenz iſt nichts Anderes." **) „Weil nun Gott die Sachen nicht abſtrakt betrachtet, noch allgemeine Definitionen" (was die

---

*) Epistol. XXXVI, p. 581 — 582.

**) Epistol. XXXII, p. 541.

Sache ſeyn ſoll) „formirt, und den Dingen nicht mehr Realität zukommt, als ihnen der göttliche Verſtand und Macht gegeben und wirklich ertheilt: ſo folgt offenbar, daß eine ſolche Privation ganz allein nur in Rückſicht (respectu) auf unſeren Verſtand, nicht aber in Rückſicht Gottes ſtatt findet;" *) denn Gott iſt ſchlechthin real. Dieß iſt wohl gut geſagt, aber nicht befriedigend. Alſo Gott und die Rückſicht auf unſeren Verſtand ſind verſchieden. Wo iſt ihre Einheit? Wie dieſe zu faſſen?

Gegen die ſpinoziſtiſche allgemeine Subſtanz empört ſich die Vorſtellung der Freiheit des Subjekts; denn daß ich Subjekt, Geiſt bin u. ſ. f., — das Beſtimmte iſt nach Spinoza alles nur Modifikation. Dieß iſt das Empörende, was das ſpinoziſtiſche Syſtem in ſich hat, und was den Unwillen gegen daſſelbe hervorbringt; denn der Menſch hat das Bewußtſeyn der Freiheit, des Geiſtigen, was das Negative des Körperlichen iſt, und daß er erſt in dem Entgegengeſetzten des Körperlichen iſt, was er wahrhaft iſt. Daran hat die Theologie und der geſunde Menſchenſinn feſtgehalten; und dieſe Form des Gegenſatzes iſt zunächſt die, daß man ſagt, das Freie iſt wirklich, das Böſe exiſtirt. Aber als Modifikation iſt es nicht erklärt; denn das Moment der Negativität iſt das, was in dieſer Einen ſtarren Subſtantialität fehlt und mangelt. Die Art des Gegenſatzes iſt alſo die, daß man ſagt, der Geiſt als ſich unterſcheidend vom Körperlichen iſt ſubſtantiell, wirklich, iſt, iſt nicht bloß Negation: ebenſo die Freiheit, ſie iſt nicht bloß Privatives. Dieſe Wirklichkeit hält man nun dem Spinozismus gegenüber; dieß iſt im formellen Gedanken richtig. Dieſe Wirklichkeit beruht nun einer Seits auf dem Gefühl; aber das Weitere iſt, daß die Idee in ihr weſentlich Bewegung, Lebendigkeit enthält, das Princip der Freiheit, und ſo das Princip der Geiſtigkeit in ſich hat. Einer Seits iſt der Mangel des Spinozismus aufgefaßt als der

*) Epistol. XXXII, p. 543.

Wirklichkeit nicht entſprechend; anderer Seits iſt er aber auf höhere Weiſe zu faſſen, und zwar ſo, daß die ſpinoziſtiſche Subſtanz nur die Idee ganz abſtrakt iſt, nicht in ihrer Lebendigkeit. — Ich könnte noch viele beſondere Sätze aus Spinoza anführen; ſie ſind aber ſehr formell, und immer die Wiederholung Eines und deſſelben. Es fehlt die unendliche Form, die Geiſtigkeit, Freiheit. Schon früher *) habe ich angeführt, daß Lullus und Bruno verſucht haben, ein Syſtem der Form aufzuſtellen, die ſich zum Univerſum organiſirende Eine Subſtanz zu faſſen; hierauf hat Spinoza verzichtet.

Man ſagt, der Spinozismus iſt Atheismus. Dieß iſt in einer Rückſicht richtig, indem Spinoza Gott von der Welt, von der Natur nicht unterſcheidet, indem er ſagt, Gott iſt die Natur, die Welt, der menſchliche Geiſt, — das Individuum iſt Gott explicirt in beſonderer Weiſe. Man kann alſo ſagen, es iſt Atheismus; und man ſagt dieß, inſofern er Gott nicht unterſcheidet von dem Endlichen. Es iſt ſchon bemerkt, daß allerdings die ſpinoziſtiſche Subſtanz den Begriff von Gott nicht erfüllt, indem er zu faſſen iſt als der Geiſt. Will man ihn aber Atheismus nennen, nur deshalb, weil er Gott nicht von der Welt unterſcheidet, ſo iſt dieß ungeſchickt; man könnte ihn vielmehr ebenſo gut einen Akosmiſten nennen. Spinoza behauptet, was man eine Welt heißt, giebt es gar nicht; es iſt nur eine Form Gottes, nichts an und für ſich. Die Welt hat keine wahrhafte Wirklichkeit, ſondern alles dieß iſt in den Abgrund der Einen Identität geworfen. Es iſt alſo nichts in endlicher Wirklichkeit, dieſe hat keine Wahrheit; nach Spinoza iſt, was iſt, allein Gott. Der Spinozismus iſt ſo weit davon entfernt, Atheismus im gewöhnlichen Sinne zu ſeyn; aber in dem Sinne, daß Gott nicht als Geiſt gefaßt wird, iſt er es. Aber ſo ſind auch viele Theologen Atheiſten, die Gott nur das allmächtige, höchſte

*) *Oben, S. 197 — 198; 235 — 244.*

Weſen u. ſ. f. nennen, die Gott nicht erkennen wollen, und das Endliche als wahrhaft gelten laſſen; und dieſe ſind noch ärger.

„Ob nun gleich die Werke der Rechtſchaffenen (d. h. derer, die eine klare Idee von Gott haben, auf welche ſie alle ihre Handlungen und auch Gedanken richten), und" ebenſo die Werke „der Böſen (d. i. derer, die keine Idee Gottes haben, ſondern nur Ideen von irdiſchen Dingen," — einzeinen, perſönlichen Intereſſen und Meinungen, — „nach welchen ihre Handlungen und Gedanken gerichtet werden), und Alles, was iſt, aus Gottes ewigen Geſetzen und Rathſchlüſſen nothwendig hervorgehet und fortwährend von Gott abhängt: ſo ſind ſie doch nicht dem Grade nach, ſondern der Eſſenz nach von einander unterſchieden; wie eine Maus, ein Engel, wie Traurigkeit und Freude von Gott abhängen, ſo kann doch eine Maus nicht eine Art von Engel und Traurigkeit ſeyn," *) — ſie ſind verſchieden der Eſſenz nach.

Richtig iſt der Vorwurf, daß Spinoza's Philoſophie die Moral tödte; man gewinnt ja aus ihr das hohe Reſultat, daß alles Sinnliche nur Beſchränkung, und nur Eine wahrhafte Subſtanz iſt, und daß darin die Freiheit des Menſchen beſteht, ſich zu richten auf die Eine Subſtanz, und nach dem ewigen Einen in ſeiner Geſinnung und ſeinem Wollen ſich zu richten. Aber wohl iſt das an dieſer Philoſophie zu tadeln, daß Gott nur als Subſtanz, und nicht als Geiſt, nicht ais konkret gefaßt wird. Somit wird auch die Selbſtſtändigkeit der menſchlichen Seele geläugnet, während in der chriſtlichen Religion jedes Individuum als zur Seligkeit beſtimmt erſcheint. Hier dagegen iſt das geiſtig Individuelle nur ein Modus, ein Accidenz, nicht aber ein Subſtantielles. Ein anderer Mangel der Form nach iſt früher ſchon angegeben.

Die Negation und die Privation ſind von der Subſtanz verſchieden; denn Spinoza nimmt die einzelnen Beſtimmungen

*) Epistol. XXXVI, p. 582.

auch nur auf, und deducirt ſie nicht aus der Subſtanz. Das Negative iſt α) als Nichts vorhanden (im Abſoluten iſt kein Modus); die Philoſophie betrachtet es sub specie aeternitatis, d. h. wahr, in se, in der Subſtanz: d. h. da iſt es gar nicht, nur ſein Auflöſen, nur ſeine Rückkehr, nicht ſeine Bewegung, Werden und Seyn. β) Das Negative iſt eben als verſchwindendes Moment, nicht an ſich, nur als einzelnes Selbſtbewußtſeyn aufgefaßt, nicht als der Böhme'ſche Separator. *) Das Selbſtbewußtſeyn iſt nur aus dieſem Ocean geboren, triefend von dieſem Waſſer, d. h. nie zur abſoluten Selbſtheit kommend; das Herz, das Fürſichſeyn iſt durchbohrt, — es fehlt das Feuer. (Das reine Denken Spinoza's iſt nicht das unbefangene Allgemeine Plato's, ſondern das zugleich mit dem abſoluten Gegenſatze des Begriffs und Seyns bekannt iſt.)

Dieſer Mangel iſt zu erſetzen, er iſt das Moment des Selbſtbewußtſeyns: α) als Bewußtſeyn, für welches etwas Anderes iſt, — Wirklichkeit; β) Fürſichſeyn. Er hat dieſe zwei Seiten: α) die gegenſtändliche, daß das abſolute Weſen an ihm die Weiſe eines Gegenſtands für das Bewußtſeyn erhält, oder das Seyende als ſolches, was Spinoza unter den Modis begriff, zur gegenſtändlichen Wirklichkeit als abſolutes Moment des Abſoluten ſelbſt erhoben wird; β) das Selbſtbewußtſeyn, Einzelnheit, Fürſichſeyn. Wie vorher fällt jenes dem Engländer, dieß dem Deutſchen, Leibnitz, zu, — jenem nicht als Moment, Leibnitz nicht als abſoluter Begriff; jener Engländer iſt John Locke. Dieſes Beſondere ſehen wir bei Locke und Leibnitz hervortreten und geltend gemacht. — Wie nun Spinoza dieſe Vorſtellungen nur betrachtet, und ihr Höchſtes iſt, daß ſie in der Einen Subſtanz untergehen, ſo unterſucht nun Locke die Entſtehung dieſer Vorſtellungen. Leibnitz dagegen ſtellt dem Spinoza die unendliche Vielheit der Individuen gegenüber, wenn gleich alle jene

*) *Vergl. Oben*, *S.* 315 — 317.

Monaden Eine Monade zu ihrem Grundweſen haben. Beide ſind alſo im Gegenſatze zu den genannten Einſeitigkeiten Spinoza's hervorgegangen.

3. Malebranche.

Spinozismus iſt Vollendung des Carteſianismus. Eine Form, die dem Spinozismus an der Seite ſteht und auch eine vollendete Entwickelung der carteſianiſchen Philoſophie iſt, iſt die Form, in der Malebranche dieſe Philoſophie vorgeſtellt hat; es iſt Spinozismus in anderer, frommer, theologiſcher Form. Um dieſer Form willen hat ſeine Philoſophie nicht den Widerſpruch gefunden, den Spinoza fand; und dem Malebranche iſt darum auch nicht der Vorwurf des Atheismus gemacht worden.

Nicolas Malebranche iſt 1638 zu Paris geboren. Er war kränklich, hatte einen übelgewachſenen Körper, und wurde daher mit großer Zärtlichkeit erzogen. Er war ſchüchtern, und liebte die Einſamkeit; in ſeinem 22. Jahre trat er in die congrégation de l'oratoire, eine Art geiſtlicher Orden, ein, und widmete ſich den Wiſſenſchaften. Zufällig bekam er, bei'm Vorbeigehen vor einem Buchladen, Carteſius' Werk De homine zu ſehen; er las es, und es intereſſirte ihn ſo, daß er Herzklopfen bei'm Leſen bekam, und fortzuleſen aufhören mußte. Dieß entſchied; es erwachte in ihm die entſchiedenſte Neigung zur Philoſophie. Er war ein Mann vom edelſten, ſanfteſten Charakter, und der reinſten, unwandelbarſten Frömmigkeit. Er ſtarb zu Paris 1715, im 77. Jahre ſeines Alters. *)

Sein Hauptwerk hat den Titel: De la recherche de la vérité. Ein Theil davon iſt ganz metaphyſiſch, der größere Theil jedoch ganz empiriſch; er handelt z. B. logiſch, pſychologiſch von den Irrthümern im Sehen, Hören, in der Einbildungs-

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band III, Abth. 2, S. 430 — 431.*

kraft, dem Verſtande. *) Das Wichtigſte iſt ſeine Vorſtellung von dem Urſprung unſerer Erkenntniß.

Er ſagte: „Das Weſen der Seele iſt im Denken, wie das der Materie in der Ausdehnung. Das Weitere, Empfindung, Einbildung, Wollen, ſind Modifikationen des Denkens.“ **) Er fängt mit Zweien an, es iſt abſolute Kluft zwiſchen beiden. Er führte in's Beſondere die carteſianiſche Idee von der Aſſiſtenz Gottes im *Erkennen* aus. Sein Hauptgedanke iſt, daß „die Seele ihre Vorſtellungen, Begriffe nicht von den äußerlichen Dingen bekommen kann.“ Denn ſobald Ich und das Ding ſchlechthin ſelbſtſtändig gegen einander ſind, und keine Gemeinſchaftlichkeit haben: ſo können ſie ja nicht in Beziehung zu einander treten; ſie können alſo nicht für einander ſeyn. „Die Körper ſind undurchdringlich; ihre Bilder würden einander auf dem Wege zu den Organen zerſtören.“ ***) Wie kommt Denken und Ausgedehntes zuſammen? Dieß iſt immer ein Hauptpunkt. Wie kommt das Ausgedehnte, Viele in das Einfache, den Geiſt, da es das Gegentheil iſt von dem Einfachen, das Außereinander? „Die Seele kann die Ideen“ aber ferner „auch nicht aus ſich ſelbſt erzeugen:“ †) „noch können ſie angeboren ſeyn;“ ††) „Auguſtin ſagt,“ „„Sprecht nicht, daß Ihr ſelbſt Euer eigenes Licht ſeyd.““ †††)

Das Reſultat iſt dann aber, daß wir alle äußerlichen Dinge nur in Gott erkennen: „Daß wir alle Dinge *in Gott ſehen*,“ — Gott ſelber der Zuſammenhang zwiſchen uns und ihnen iſt; er iſt Einheit der Dinge und des Denkens. „Gott hat von Allem die Ideen, weil er Alles erſchaffen hat. Gott iſt durch

---

*) *Livres I — III.*

**) *De la recherche de la vérité* (*Paris*, 1736), *T. II*, *Livre III*, *Part. I*, *Chap.* 1, *p.* 4 — 6; *T. I*, *L. I*, *Ch.* 1, *p.* 6 — 7.

***) *Ibidem*, *T. II*, *L. III*, *P. II*, *Ch.* 2, *p.* 66 — 68.

†) *Ibidem*, *Chap.* 3, *p.* 72.

††) *Ibidem*, *Chap.* 4, *p.* 84.

†††) *Ibidem*, *Chap.* 5, *p.* 92.

ſeine Allgegenwart auf's Innigſte mit den Geiſtern vereinigt. Gott iſt ſo der Ort der Geiſter," das Allgemeine des Geiſtes, „wie der Raum" das Allgemeine, „der Ort der Körper iſt. Die Seele erkennt mithin in Gott, was in ihm iſt," die Körper, „inſofern er die erſchaffenen Weſen darſtellt" (ſich vorſtellt), „weil dieß Alles geiſtig, intellektuell und der Seele gegenwärtig iſt." *) In Gott ſind die Dinge intellektuell, geiſtig, und wir ſind auch intellektuell; wir ſchauen daher die Dinge in Gott an, wie ſie in ihm als intellektuell ſind. — Analyſirt man dieß weiter, ſo iſt es vom Spinozismus nicht unterſchieden. Malebranche läßt popularer Weiſe die Seele und die Dinge auch als ſelbſtſtändige beſtehen. Dieſes verfliegt aber wie ein Rauch, wenn man die Grundlage weiter feſthält. „Gott iſt allgegenwärtig;" entwickelt man Allgegenwart, ſo geht das auf Spinozismus, und doch ſprechen die Theologen dann gegen das Identitätsſyſtem.

Zu bemerken iſt ferner, daß Malebranche auch das Allgemeine, das Denken überhaupt zum Weſentlichen macht. α. Das Allgemeine iſt vor dem Beſonderen. „Die Seele hat den Begriff des Unendlichen und Allgemeinen; ſie erkennt nichts, als nur durch die Idee, die ſie vom Unendlichen hat. Dieſe Idee muß daher vorausgehen;" das Allgemeine iſt das Erſte. „Das Allgemeine iſt nicht eine verworrene Vorſtellung; es iſt nicht nur eine Verwirrung der einzelnen Ideen, nicht eine Vereinigung von einzelnen Dingen." **) Bei Locke iſt das Einzelne das Erſte, woraus das Allgemeine gebildet wird; bei Malebranche iſt das Allgemeine die erſte Idee im Menſchen. „Wenn wir an etwas Beſonderes denken wollen, ſo denken wir vorher an das Allgemeine;" es iſt die Grundlage des Beſonderen, wie bei den Dingen der Raum. Alles Eſſentiale iſt vor unſeren beſon-

*) *De la recherche de la vérité*, *T. II*, *Livre III*, *Part. II*, *Chap.* 6, *p.* 95 — 96.

**) Ibidem, p. 101 — 102.

deren Vorſtellungen, und dieſes Eſſentiale iſt das Erſte. „Alle Weſen“ (Eſſenzen) „ſind vor unſerer Vorſtellung; dieß können ſie nicht ſeyn, als nur, weil Gott im Geiſte gegenwärtig iſt: er iſt der, der alle Dinge in der Einfachheit ſeiner Natur enthält. — Es ſcheint, daß der Geiſt nicht fähig wäre, ſich die allgemeinen Begriffe von Gattung, Art und dergleichen vorzuſtellen, wenn er nicht alle Dinge ſähe in Eines eingeſchloſſen.“ Das Allgemeine iſt an und für ſich, entſteht nicht durch das Beſondere. „Da jede exiſtirende Sache ein Einzelnes iſt, ſo kann man nicht ſagen, daß man etwas Erſchaffenes ſehe, wenn man z. B. einen Triangel im Allgemeinen ſieht.“ *)

β. Wir ſehen dieß Allgemeine durch Gott, den Ort der Geiſter; da ſchreien die Theologen über Pantheismus. „Man kann keine Rechenſchaft geben, wie der Geiſt abſtrakte und gemeine Wahrheiten erkennt, als durch die Gegenwart deſſen, der den Geiſt erhellen kann auf unendliche Weiſe,“ — der das Allgemeine an und für ſich iſt. „Wir haben eine deutliche Idee von Gott,“ vom Allgemeinſten. „Wir können ſie nur haben durch die *Union* mit ihm; denn dieſe Idee iſt nicht ein Erſchaffenes,“ iſt an und für ſich. Es iſt, wie bei Spinoza: das Eine Allgemeine iſt Gott, und ſofern es beſtimmt iſt, iſt es das Beſondere; dieß Beſondere ſehen wir nur im Allgemeinen, wie die Körper im Raume. „Wir concipiren ſchon das unendliche Seyn, indem wir das Seyn concipiren, unangeſehen, ob es endlich oder unendlich iſt. Um ein Endliches zu erkennen, müſſen wir das Unendliche einſchränken; dieſes muß alſo vorangehen. Alſo erkennt der Geiſt Alles im Unendlichen; es fehlt ſo viel, daß dieſes eine verworrene Vorſtellung vieler beſonderer Dinge ſey, daß vielmehr alle beſonderen Vorſtellungen nur Participationen ſind der allgemeinen Idee des Unendlichen: ebenſo wie

*) De la recherche de la vérité, T. II, Livre III, Part. II, Chap. 6, p. 100 — 101.

Gott ſein Seyn nicht empfängt von den" endlichen „Kreaturen, ſondern" im Gegentheil „alle Kreaturen nur durch ihn beſtehen." *) So iſt das Endliche nicht das Erſte: ſo hat nicht das Unendliche ſein Daſeyn von den endlichen Dingen; das Unendliche iſt das prius, welches vorausgehen muß, wenn wir etwas Beſonderes denken ſollen.

γ. Richtung der Seele zu Gott. Er ſagt ebenſo, wie Spinoza nach ſeiner ethiſchen Seite geſagt hat. „Es iſt unmöglich, daß Gott einen anderen Zweck habe, als ſich ſelbſt (die heilige Schrift läßt uns nicht daran zweifeln);" der Wille Gottes kann nur das Gute, ſchlechthin Allgemeine zum Zwecke haben. „Es iſt daher nothwendig, daß nicht nur unſere natürliche Liebe, d. i. die Bewegung, die er in unſerem Geiſte hervorbringt, nach ihm ſtrebt" — „der Wille überhaupt iſt die Liebe zu Gott" —: „ſondern es iſt auch unmöglich, daß die Erkenntniß und das Licht, das er unſerem Geiſte giebt, etwas Anderes erkennen laſſe, als was in ihm iſt; denn" das Denken iſt nur in der Einheit mit Gott. „Wenn Gott einen Geiſt machte, und ihm zur Idee oder zum unmittelbaren Gegenſtand ſeiner Erkenntniß die Sonne gäbe: ſo machte Gott dieſen Geiſt und die Idee dieſes Geiſtes für die Sonne, und nicht für ſich ſelbſt." Alle natürliche Liebe, noch mehr die Erkenntniß, das Wollen des Wahrhaften hat Gott zum Zweck. „Alle Bewegungen des Willens für die Kreaturen ſind nur Beſtimmungen der Bewegung für den Schöpfer." **)

Er führt von Auguſtin an, „„daß wir Gott von dieſem Leben an (dès cette vie) ſehen, durch die Erkenntniß, die wir von ewigen Wahrheiten haben. Die Wahrheit iſt unerſchaffen, unveränderlich, unermeßlich, ewig über alle Dinge. Sie iſt wahr durch ſich ſelbſt. Sie hat ihre Vollkommenheit von keinem Dinge.

*) De la recherche de la vérité, T. II, Livre III, Part. II, Chap. 6, p. 101 — 102.

**) Ibidem, p. 103 — 105.

Sie macht die Kreaturen vollkommener, und alle Geiſter ſuchen auf natürliche Weiſe ſie zu erkennen. Nun iſt nichts, das dieſe Vollkommenheiten habe, als Gott. Alſo iſt die Wahrheit Gott. Wir ſchauen dieſe unveränderlichen und ewigen Wahrheiten; alſo ſchauen wir Gott.““ *) — „Gott ſieht wohl, aber empfindet die ſinnlichen Dinge nicht. Wenn wir etwas Sinnliches ſehen, ſo befindet ſich in unſerem Bewußtſeyn Empfindung und reiner Gedanke. Die Empfindung iſt eine Modifikation unſeres Geiſtes. Gott verurſacht dieſelbe, weil er weiß, daß unſere Seele derſelben fähig iſt. Die Idee, die mit der Empfindung verbunden iſt, iſt in Gott; wir ſehen ſie u. ſ. f.“ **)

„Dieſe Beziehung, dieſe Union unſeres Geiſtes mit dem Verbe de Dieu und unſeres Willens mit ſeiner Liebe iſt, daß wir nach dem *Ebenbilde Gottes* und ſeiner Aehnlichkeit gemacht ſind.“ ***) Die *Liebe Gottes* beſteht alſo darin, ſeine Affektionen auf die Idee Gottes zu beziehen; wer ſich erkennt und ſeine Affektionen deutlich denkt, liebt Gott. — Es iſt ſo in dieſer edlen Seele ganz derſelbe Inhalt, wie bei Spinoza, nur in einer frömmeren Form. — Sonſt finden ſich ſonſtige leere Litaneien von Gott, ein Katechismus für Kinder von acht Jahren über Güte, Gerechtigkeit, Allgegenwart, moraliſche Weltordnung; Theologen kommen ihr ganzes Leben nicht weiter.

Das Angegebene ſind die Haupt-Ideen Malebranche's; das Uebrige iſt Theils formelle Logik, Theils empiriſche Pſychologie. — Malebranche geht zur Abhandlung von Irrthümern über, wie ſie entſtehen, wie die Sinne, Einbildungskraft, Verſtand uns täuſchen, wie wir uns benehmen müſſen, um *dem* abzuhelfen. Dann geht Malebranche fort zu den Regeln und Geſetzen, die Wahrheit zu erkennen. †) Dieſes iſt formelle Logik und

---

*) De la recherche de la vérité, T. II, L. III, P. II, Ch. 6, p. 106—107.

**) Ibidem, p. 109.

***) Ibidem, p. 110—111.

†) *Ibidem, T. III, L. VI, P. I, Ch. 1, p. 1—3.*

Pſychologie; und dieſes iſt ſchon hier die Weiſe, wie über die beſonderen Gegenſtände reflektirt wird aus formeller Logik und äußeren Thatſachen. Dieſes nannte man Philoſophie.

B.

Zweite Abtheilung.

1. Locke.

Wer dieſe ganze Manier ſyſtematiſch vorgeſtellt hat, iſt Locke geweſen, der den Gedanken Baco's weiter ausführte, und, wenn Baco für die Wahrheit an das ſinnliche Seyn verwies, ſo Locke das Allgemeine, den Gedanken überhaupt in dem ſinnlichen Seyn aufzeigte, oder zeigte, daß wir das Allgemeine, Wahre aus der Erfahrung haben. So betrachtet, daß der Begriff gegenſtändliche Wirklichkeit für das Bewußtſeyn habe, iſt dieß ein nothwendiges Moment der Totalität. Aber wie dieſer Gedanke bei Locke erſcheint, daß wir das Wahre aus der Erfahrung oder dem ſinnlichen Seyn, aus der Wahrnehmung nehmen und abziehen, iſt es der trivialſte, ſchlechteſte Gedanke, — ſtatt Moments, ſo das Weſen des Wahren.

Gegen die Vorausſetzung der inneren Unmittelbarkeit der Idee und gegen die Methode, ſie in Definitionen und Axiomen vorzutragen, und gegen die abſolute Subſtanz behauptet die Forderung, die Ideen als Reſultate darzuſtellen, und dann die Individualität und das Selbſtbewußtſeyn ſein Recht. Dieſe Bedürfniſſe geben ſich in der locke'ſchen und leibnitziſchen Philoſophie, obzwar auf unvollkommene Weiſe, zu erkennen. Dieß Princip tritt daher in der Philoſophie jener unterſchiedsloſen Identität entgegen, und zwar bei Locke ſo, daß die unmittelbare Wirklichkeit das Reale und Wahre iſt, und das Intereſſe der Philoſophie die Erkenntniß deſſen, was an und für ſich wahr iſt, aufgiebt, und nur dahin geht, die Art und Weiſe zu beſchreiben, wie der Gedanke das Gegebene aufnimmt.

Locke und Leibnitz ſind beide für ſich ſelbſt ſtehend, einander

entgegengeſetzt. Das Allgemeine, was in ihnen gemeinſchaftlich iſt, iſt, daß ſie, im Gegenſatz gegen Spinoza und Malebranche, das Beſondere, die endliche Beſtimmtheit und das Einzelne zum Princip machen. Bei Locke beſonders iſt es darum zu thun, das Allgemeine, die allgemeinen Ideen, Vorſtellungen überhaupt und den Urſprung derſelben zu erkennen. Bei Spinoza und Malebranche iſt die Subſtanz oder das Allgemeine das Wahrhafte, was an und für ſich, ohne Urſprung, ewig iſt, und woran das Beſondere nur Modifikationen ſind. Bei Locke iſt hingegen das Endliche, und das endliche Erkennen, Bewußtſeyn das Erſte, und daraus ſoll abgeleitet werden das Allgemeine: Leibnitz macht ebenſo die Monade, das Einzelne, Individuelle, was bei Spinoza nur eine Form des Untergehens hat, zum Princip; und in dieſer Rückſicht iſt es, daß ich Beide zuſammenſtelle.

Locke macht eine Art des Gegenſatzes zu Spinoza aus. Bei dieſem iſt die Subſtanz das Abſolute, allein Seyende, das Ewige; und Alles iſt nur etwas, inſofern es auf die Subſtanz bezogen, durch ſie begriffen wird. Locke macht Gegenbild dazu, ſtellt ſich auf den entgegengeſetzten Standpunkt. Gegen die ſtarre Einheit der ſpinoziſtiſchen Subſtanz hält das Bewußtſeyn an den Unterſchieden feſt: Theils hält es an ſich, als frei in ſich, gegenüber dem Seyn, — Natur, Gott, — um es als ſeinen Gegenſtand ſich zu beſtimmeu; Theils von dieſem Gegenſatze aus die Einheit hervorzubringen, und zu ihr ſich zu erheben. Es iſt allgemeine Tendenz, den Gegenſatz, Unterſchied zu behaupten, und *in ihm* und *aus ihm* die Einheit zu erkennen. Aber die Wege dieſer Tendenz verſtanden ſich ſelbſt noch wenig, hatten noch kein Bewußtſeyn über ihre Aufgabe und die Weiſe, ihre Forderung zu leiſten. Zunächſt bei Locke iſt die audere Seite, das Beſchränkte, Endliche, Sinnliche, unmittelbar Daſeyende, Negative die Hauptſache; es iſt, — das äußerlich und innerlich Wahrnehmbare. Spinoza hat dem Negativen Uurecht gethan; es kam daher zu keiner immanenten Beſtimmung, alles Beſtimmte geht zu Grunde.

In Locke iſt das Endliche das Erſte, das Fundament; von ihm wird zu Gott übergegangen. Er bleibt ganz bei der gemeinen Stufe des Bewußtſeyns ſtehen, daß Gegenſtände außer uns, führt ſie herüber, erhebt die Einzelnheiten der Wahrnehmung in's Allgemeine. Es iſt Verſuch einer Deduktion der allgemeinen Begriffe; der Weg der Definitionen iſt verlaſſen, mit denen ſonſt angefangen wird. Die allgemeinen Begriffe, das mit ſich Identiſche, z. B. die Subſtantialität, entſteht ſubjektiv aus den Gegenſtänden. Das Endliche iſt nicht als abſolute Negativität in ſeiner Unendlichkeit aufgefaßt; das werden wir zum **Dritten** bei Leibnitz ſehen. Leibnitz ſetzt in höherem Sinn die Individualität, das Unterſchiedene als für ſich ſeyend, und zwar gegenſtandslos, als wahrhaftes Seyn, — nur als Totalität, nicht als Endliches, und doch unterſchieden, ſo daß alſo jedes ſelbſt die Totalität.

Ganz außer den Augen geſetzt iſt bei Locke die Wahrheit an und für ſich ſelbſt. Das Intereſſe iſt nicht mehr, zu erkennen, was wahr, an und für ſich iſt; ſondern das Intereſſe iſt ſubjektiv, wie ſich in unſerem Erkennen dieß mache, wie wir zu den Vorſtellungen kommen, — beſonders zu den allgemeinen Vorſtellungen, oder zu den Ideen, wie Locke es nannte. Er macht die Vorausſetzung, daß ſolche Beſtimmungen unmittelbar wahr ſeyen; Realität hat die ſchlechte Bedeutung, ob etwas außer uns. Locke beſchreibt den Weg, auf welchem im Bewußtſeyn allgemeine Gedanken zum Bewußtſeyn kommen, — ein Weg der Erſcheinung. Hiermit wird von nun an oder auf dieſer Seite der Geſichtspunkt des Philoſophirens ganz und gar verändert; das Intereſſe beſchränkt ſich auf die Form des Uebergehens des Objektiven oder des Gefühls in die Form von Vorſtellung. Bei Spinoza und Malebranche ſahen wir allerdings auch als Hauptbeſtimmung, dieſe Beziehung des Denkens auf das Ausgedehnte zu erkennen, alſo das in's Verhältniß, in's Relative Fallende, — auch die Frage: Wie iſt Beides bezogen? Sie wurde aber in

dem Sinne beantwortet und genommen, daß nur dieſe Beziehung für ſich das Intereſſe ausmacht, und dieſe Beziehung ſelbſt, als abſolute Subſtanz, iſt dann Identität, das Wahre, Gott, — nicht die Bezogenen. Das Intereſſe fällt nicht auf die Bezogenen; nicht die Bezogenen ſind das Seyende, Vorausgeſetzte und feſt Bleibende, — die Bezogenen ſind nur accidentell. Hier gelten die Bezogenen, — die Dinge und das Subjekt; ſie ſind als geltend vorausgeſetzt.

Es iſt ſcheinbar daſſelbe Intereſſe, wie in Malebranche's recherche de la vérité. Bei Malebranche tritt das Pſychologiſche auch ein; es iſt aber nur das Spätere. Die abſolute Einheit iſt das Haupt-Intereſſe; ſie gilt als Grundlage. Wie kommen wir zu Vorſtellungen, fragt Malebranche. Die Antwort lautet: α) Wir ſehen Alles in Gott; und β) darum iſt das Allgemeine, Unendliche ſchlechthin das Erſte und die Vorausſetzung des Erkennens des Einzelnen. Bei Locke fängt es mit einzelnen Wahrnehmungen an. Wie kommen wir zu allgemeinen Vorſtellungen? — Wir abſtrahiren ſie von den einzelnen Wahrnehmungen, d. h. die einzelnen Wahrnehmungen ſind das Erſte, das Allgemeine das Folgende, das von uns Gemachte, nur dem Denken als ſubjektivem Angehörige. Beide Seiten, als einſeitige, gelten und bleiben; und das Intereſſe iſt eigentlich bloß pſychologiſcher Art, den Weg zu betrachten, wie die einzelnen Empfindungen zu allgemeinen Vorſtellungen werden. Das Gefühl iſt allerdings die niedrigſte, die thieriſche Weiſe des Geiſtes; der Geiſt, als denkend, will das Gefühl in ſeine Weiſe umwandeln. Kant wirft dem Locke mit Recht vor, nicht das Einzelne iſt die Quelle der allgemeinen Vorſtellungen, ſondern der Verſtand. Die Hauptſache iſt aber die Natur dieſes Inhalts ſelbſt. Es hilft nichts, ob er aus dem Verſtande oder der Erfahrung entſpringe; ſondern es fragt ſich, iſt dieſer Inhalt für ſich ſelbſt wahr. Bei Locke hat die Wahrheit nur die Bedeutung der Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellungen mit den Dingen; da iſt bloß

von der Relation die Rede, der Inhalt ſey nun ein objektives Ding oder Inhalt der Vorſtellung. Ein Anderes aber iſt, den Inhalt ſelbſt zu unterſuchen; man muß nicht über die Quelle ſtreiten. Das Intereſſe des Inhalts an und für ſich verſchwindet in jener Stellung gänzlich.

Von Locke geht eine breite Bildung aus, die andere Formen angenommen hat, aber dem Princip nach daſſelbe geworden iſt. Sie iſt allgemeine Vorſtellungsweiſe geworden, und nimmt ſich auch für Philoſophie, obgleich der Gegenſtand der Philoſophie darin gar nicht anzutreffen iſt.

Die *Lebensumſtände* werden im eigentlichen Sinne Privat-Begebenheiten, beſtimmt durch äußere Umſtände; ſie enthalten nichts Merkwürdiges. Das Leben wird gelehrt, einförmig, gewöhnlich, ſchließt ſich an äußerlich gegebene Verhältniſſe an, kann nicht als eine eigenthümliche Geſtalt ſich dar- und hinſtellen. Die Macht der Verhältniſſe iſt unendlich groß geworden, weil vernünftigere Objektivität und Wirklichkeit vorhanden iſt; die Perſönlichkeit, das individuelle Leben wird gleichgültiger. Ein Philoſoph, ſagt man, ſoll auch als Philoſoph leben, d. h. von den äußerlichen Verhältniſſen zur Welt unabhängig, die Beſchäftigung in ihnen und die Bemühung um ſie aufgeben. Aber ſo verſchränkt in Anſehung aller Bedürfniſſe, beſonders der Bildung, kann Keiner für ſich die Mittel haben, ſondern muß ſie im Zuſammenhang mit den Anderen ſuchen. Eben darum ſind die äußerlichen Verhältniſſe, die Weiſe, wie ich darin bin, nothwendig, aber gleichgültig gegen mich. Man muß nicht ſich, ſeinen Charakter darein ſetzen, noch darin als ſeine unabhängige Geſtalt ſich zeigen, — und ſich eine aus ſich geſchaffene Stellung in der Welt geben.

John Locke iſt geboren 1632 zu Wrington in England. Er ſtudirte zu Oxford für ſich die carteſianiſche Philoſophie; die ſcholaſtiſche Philoſophie, die noch vorgetragen wurde, ließ er liegen. Er widmete ſich der Arzneikunde, die er jedoch, ſeiner

Schwächlichkeit wegen, nicht eigentlich ausübte. Mit einem engliſchen Geſandten ging er 1664 auf ein Jahr nach Berlin. Nach ſeiner Rückkehr nach England wurde er mit dem geiſtreichen — nachmaligen — Grafen Shaftsbury bekannt, der ſich ſeines mediciniſchen Raths bediente; er lebte in deſſen Hauſe, ohne nöthig zu haben, ſich mit mediciniſcher Praxis abzugeben. Als dieſer ſpäterhin Großkanzler von England wurde, erhielt Locke von ihm ein Amt; aber bei dem Wechſel, den dieſer in ſeinem Miniſterium erlitt, verlor Locke bald darauf ſeine Stelle wieder. Er begab ſich nun, wegen Beſorgniß vor Schwindſucht, 1675 nach Montpellier zur Wiederherſtellung ſeiner Geſundheit. Er gewann zwar ſeine Stelle wieder, als ſein Gönner wieder in's Miniſterium kam, wurde jedoch bald nachher, bei einem neuen Sturze dieſes Miniſters, von Neuem abgeſetzt, und mußte ſogar aus England flüchten. Er ging nach Holland, das damals das Land war, wo Alles Schutz fand, was genöthigt war, einer Unterdrückung, ſey ſie politiſch oder religiös, zu entfliehen, und wo ſich damals die berühmteſten und freiſinnigſten Männer zuſammenfanden. Er wurde von Oxford verjagt.*) Die Hofparthei verfolgte ihn; er ſollte, vermöge eines königlichen Befehls, gefangen genommen und nach England ausgeliefert werden. Er mußte ſich deßwegen bei ſeinen Freunden verborgen halten. Er kehrte dann, bei der erfolgten Revolution, 1688 mit Wilhelm von Oranien, als dieſer den engliſchen Thron beſtieg, wieder nach England zurück. Er wurde Kommiſſair des Handels und

*) Quarterly Review, April 1817, p. 70—71: „Der Akt (the act), daß Locke von Oxford verjagt wurde" (was er dort geweſen, iſt nicht geſagt), „war nicht der Akt der Univerſität, ſondern Jakob's II, auf deſſen ausdrücklichen Befehl und unter der peremtoriſchen Autorität eines ſchriftlichen Mandats (warrant), als Visitor of Christ-Church, die Austreibung Statt fand. Aus der Korreſpondenz, die Statt fand, erhellt, daß das Kollegium wider Willen ſich unterwarf als einer Maaßregel, der es nicht widerſtehen konnte, ohne den Frieden und die Ruhe ſeiner Mitglieder zu kompromittiren." — *Vergl. The Works of John Locke, London*, 1812, *Vol. I: The life of the Author, p. XXVI—XXVIII.*

der Kolonien, gab ſein berühmtes Werk über den menſchlichen Verſtand heraus, und lebte zuletzt, zurückgezogen von öffentlichen Geſchäften, bei engliſchen Großen auf ihren Landhäuſern, wegen ſeiner ſchwächlichen Geſundheit; 1704 am 28. Oktober ſtarb er, in einem Alter von 73 Jahren. *)

Die locke'ſche Philoſophie iſt ſehr geehrt, ſie iſt im Ganzen noch die Philoſophie der Engländer und der Franzoſen, und auch in einem gewiſſen Sinne noch jetzt der Deutſchen. Der kurze Gedanke der locke'ſchen Philoſophie iſt α) dieſer, daß die allgemeine Vorſtellung, daß das Wahre, die Erkenntniß, beruhe auf Erfahrung. Einer Seits wird die Erfahrung und Beobachtung, anderer Seits das Analyſiren, Herausheben der allgemeinen Beſtimmungen als Gang der Erkenntniß vorgeſchrieben; es iſt metaphyſicirender Empirismus, und dieß iſt der gewöhnliche Weg in den Wiſſenſchaften. Locke ſchlägt ſo in Hinſicht der Methode den entgegengeſetzten Weg ein, wie Spinoza. Dieſer hatte Definitionen vorne hingeſtellt; Locke iſt umgekehrt bemüht, aufzuzeigen, daß die allgemeinen Vorſtellungen hervorgehen aus der Erfahrung. Bei der Methode des Spinoza und Descartes kann man vermiſſen, daß die Entſtehung der Ideen nicht angegeben iſt; ſie ſind geradezu genommen, wie z. B. Subſtanz, Unendliches u. ſ. f. Das Bedürfniß iſt jedoch, aufzuzeigen, wo dieſe Ideen, Gedanken her kommen, wodurch ſie begründet, bewahrheitet ſind. So hat nun Locke ein wahrhaftes Bedürfniß zu befriedigen geſucht, indem er bemüht war, aufzuzeigen das Entſtehen, die Begründung dieſer allgemeinen Vorſtellungen. Dieſe Begründung iſt aber nur in Beziehung auf empiriſches Entſtehen, d. h. was unſer Bewußtſeyn für einen Weg nimmt, wenn es ſich entwickelt. Jeder Menſch weiß, daß er von Erfahrungen, Empfindungen, ganz konkreten Zuſtänden anfängt,

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band IV, Abth. 1, S. 238—241; The Works of John Locke, Vol. I: The life of the Author, p. XIX — XXXIX.*

und daß ſpäter der Zeit nach erſt die allgemeinen Vorſtellungen ſind; dieſe haben einen Zuſammenhang mit dem Konkreten der Empfindung, die allgemeinen Vorſtellungen ſind darin enthalten. Der Raum kommt z. B. ſpäter zum Bewußtſeyn als das Räumliche, die Gattung ſpäter als das Einzelne; und es iſt nur Thätigkeit meines Bewußtſeyns, das Allgemeine zu ſcheiden von dem Beſonderen der Vorſtellung, Empfindung u. ſ. f.

β) So iſt der Gang, den Locke eingeſchlagen hat, ganz richtig, aber nicht dialektiſch, ſondern das Allgemeine aus dem empiriſch Konkreten analyſirt. Die dialektiſche Betrachtung iſt ganz und gar verlaſſen, überhaupt die Wahrheit. — Eine andere Frage iſt: Sind dieſe allgemeinen Beſtimmungen an und für ſich wahr? Und wo kommen ſie, nicht nur in meinem Bewußtſeyn, in meinem Verſtande her, ſondern in den Dingen ſelbſt? Raum, Urſache, Wirkung u. ſ. f. ſind Kategorien. Wie kommen dieſe Kategorien in das Beſondere? Wie kommt der allgemeine Raum dazu, ſich zu beſtimmen? Dieſer Standpunkt, ob dieſe Beſtimmungen des Unendlichen, der Subſtanz u. ſ. f. an und für ſich wahr ſind, wird ganz aus dem Auge verloren. Plato unterſuchte das Unendliche, Seyn, und das Endliche und Beſtimmte u. ſ. f., daß keines für ſich das Wahre ſey; dieß ſetzen ſie nur als beide ſich identiſch ſetzend, die Wahrheit des Inhalts mag nun herkommen, woher ſie will. Aber hier wird ganz Verzicht geleiſtet auf die Wahrheit an und für ſich.

γ) Wo das Denken von Haus aus konkret, Denken und Allgemeines identiſch mit dem Ausgedehnten iſt, iſt ohne Intereſſe, unverſtändlich die Frage nach der Beziehung Beider, die das Denken auseinander gebracht, aus einander geſetzt hat. Wie überwindet das Denken die Schwierigkeiten, die es ſelbſt erzeugt hat? Hier bei Locke werden gar keine erzeugt und erweckt. Vorher iſt das Bedürfniß, der Schmerz, die Entzweiung zu erwecken.

Was nun die näheren Gedanken Locke's anbetrifft, ſo ſind ſie ſehr einfach. Locke betrachtet, wie der Verſtand nur das

Bewußtſeyn und inſofern etwas im Bewußtſeyn iſt, und erkennt das Anſich nur, inſofern es in dieſem iſt.

α. Locke's Philoſophie iſt beſonders gegen Carteſius gerichtet; dieſer hatte von angeborenen Ideen geſprochen. Locke *beſtritt* alſo die ſogenannten *angeborenen Ideen*,*) — theoretiſche und praktiſche; **) d. i. die allgemeinen, an und für ſich ſeyenden Ideen, die zugleich vorgeſtellt wurden als dem Geiſte auf eine natürliche Weiſe angehörig. Locke verſtand nämlich darunter nicht weſentliche Beſtimmungen des Menſchen, ſondern Begriffe, die in uns vorhanden ſind und exiſtiren, — ſo wie wir Arme und Beine am Körper haben, und der Trieb zum Eſſen in Allen ſich findet, — daß das Bewußtſeyn ſie hat, d. h. aber, daß ſie im Bewußtſeyn als ſolchem ſind. In Locke iſt alſo die Vorſtellung von der Seele als einer inhaltsloſen tabula rasa, die nun erfüllt werde aus dem, was wir Erfahrung nennen. ***) — Der Ausdruck „angeborene Begriffe" war gewöhnlich damals; und es iſt von den angeborenen Begriffen zum Theil ſo kraß geſprochen worden. Aber ihre wahrhafte Bedeutung iſt, daß ſie an ſich ſind, weſentliche Momente in der Natur des Denkens, Eigenſchaften eines Keims, die noch nicht exiſtiren. Inſofern liegt etwas Wichtiges in der locke'ſchen Bemerkung; als verſchiedene weſentliche beſtimmte Begriffe ſind ſie nur dadurch legitimirt, daß von ihnen gezeigt wird, daß ſie in dem Weſen des Denkens liegen. Aber wie die Sätze, die als Axiome gelten, und Begriffe, die als beſtimmte in den Definitionen unmittelbar aufgenommen werden: ſo haben ſie allerdings die Form von vorhandenen, angeborenen. Sie ſollen an und für ſich gelten, ſo wie ſie eingeſehen werden; dieß iſt eine bloße Verſicherung. Oder von der anderen Seite iſt die Frage, woher ſie

---

*) *An Essay concerning human Understanding* (*The Works of John Locke, Vol. I*), *Book I, Chap. II*, §. 1, *p.* 13.

**) *Ibidem, Ch. II — III.*

***) *Ibidem, Ch. III*, §. 22, *p.* 51.

kommen, ſeicht. Der Geiſt iſt allerdings an ſich beſtimmt, der für ſich exiſtirende Begriff; ſeine Entwickelung iſt, zum Bewußtſeyn zu kommen. Dieſe Beſtimmungen, die er aus ſich hervorbringt, kann man nicht angeboren nennen. Dieſe Entwickelung muß veranlaßt werden durch ein Aeußerliches, die Thätigkeit des Geiſtes iſt zunächſt Reaktion; erſt ſo wird er ſich ſeines Weſens bewußt.

Dieſe Widerlegung, die Locke macht, iſt empiriſch. Seine Gründe ſind folgende: „Man beruft ſich auf die allgemeine Uebereinſtimmung bei moraliſchen Gefühlen, logiſchen Sätzen, die ſich nicht anders erklären laſſe, als dadurch, daß ſie von der Natur eingepflanzt ſeyen. Aber dieſe Uebereinſtimmung findet nicht Statt. Z. B. der Satz: Was iſt, das iſt, Es iſt unmöglich, daß daſſelbe Ding zugleich ſeyn und nicht ſeyn könne, — dieſe könnte man noch am eheſten für angeboren halten.“ Dieſer Satz gilt nicht, das gilt für den Begriff nicht; es giebt auf Erden und im Himmel nichts, was nicht Seyn und Nichtſeyn enthält. „Viele Menſchen, Kinder und Unwiſſende,“ ſagt Locke, „haben nicht die geringſte Kenntniß von dieſen Sätzen. Man kann nicht behaupten, es ſey etwas der Seele Eingeprägtes, wovon ſie Kenntniß hat.“ *) Locke führt an, daß „man hierauf erwiedere, Menſchen wiſſen erſt von ſolchen Grundſätzen, wenn ſie zum Gebrauch der Vernunft kommen. — Iſt es aber der Gebrauch der Vernunft, der ihnen zu Entdeckung derſelben behülflich iſt und dieſelben entdeckt, ſo ſind ſie ja eben nicht angeboren. Die Vernunft ſoll ſeyn, aus bereits bekannten Principien *unbekannte* Wahrheiten abzuleiten. Wie ſollte alſo die Anwendung der Vernunft nöthig ſeyn, um die vermeintlich angeborenen Principien zu entdecken?“ **) Dieß iſt eine ſchwache Einwendung; denn ſie ſetzt voraus, daß man unter angeborenen

*) *An Essay concerning human Understanding, B. I, Ch. II*, §. 2 — 5, *p.* 13 — 16.

**) *Ibidem*, §. 6 — 9, *p.* 16 — 17.

Ideen ſolche verſteht, die der Menſch im Bewußtſeyn ſogleich als ganz fertig habe. Aber die Entwickelung im Bewußtſeyn iſt etwas Anderes, als das, was an ſich Vernunftbeſtimmung iſt; und ſo iſt der Ausdruck angeborene Idee allerdings ganz ſchief. „Bei Kindern und Ungelehrten, weil ſie nicht verbildet, müßten ſie ſich am meiſten zeigen.“ *) Er giebt noch mehr dergleichen Gründe an, beſonders praktiſche: Die Verſchiedenheit der moraliſchen Lehren, die Böſen, Grauſamen, die kein Gewiſſen haben. **) — „Lord Herbert De veritate nimmt angeborene Impreſſionen an (notiones communes in foro interiori descriptae).“ ***) — Er beſtreitet Plato's Ideen: Die allgemeinen Begriffe ſeyen ſpäter (bei Malebranche waren ſie dagegen früher), ſie werden erſt aus den beſonderen gebildet. †) — Das erſte Buch beſchäftigt ſich damit. Wir kommen erſt zu dem, was wir Ideen nennen.

β. Das Weitere iſt dann aber, daß Locke im zweiten Buch zu dem Urſprung der Ideen übergeht, und dieß Bilden aus der Erfahrung aufzuzeigen ſuchte. Das Poſitive, was er jenem Aufnehmen aus dem Inneren entgegenſtellt, iſt ebenſo ſchief, daß er ſie aus dem Aeußeren aufnimmt, nur das Seyn-für-Anderes feſthält, das Anſich ganz verkennt. Er ſagt: „Da jeder Menſch ſich bewußt iſt, daß er denkt, und daß das, womit ſein Geiſt (mind) beſchäftigt (applied) iſt, im Denken, die Ideen ſind: ſo iſt es über allen Zweifel, daß die Menſchen in ihrem Geiſte verſchiedene Ideen haben, ſolche als durch die Worte ausgedrückt ſind, Weiße, Härte, Weichheit, Denken, Bewegung, Menſch, Elephant, Armee, Trunkenheit und andere.“ Idee heißt hier Vorſtellung; wir verſtehen unter Idee etwas

---

*) *An Essay concerning human Understanding*, *B. I*, *Ch. II*, §. 27, *p.* 30 — 32.

**) *Ibidem*, *Ch. III*, §. 1 — 14, *p.* 33 — 45.

***) *Ibidem*, §. 15, *p.* 45 — 46.

†) *Ibidem*, *Ch. IV*, §. 20, *p.* 69 — 71.

Anderes. „Es iſt nun zu allererſt zu unterſuchen: Wie kommt der Menſch zu ſolchen Ideen? Angeborene Ideen ſind ſchon widerlegt. — Setzen wir alſo den Geiſt voraus als ein weißes Papier, leer von allen Charakteren, ohne irgend eine Idee, woher wird er damit verſehen? Darauf antworte ich mit Einem Worte: Von der Erfahrung. Auf ſie gründet ſich alles unſer Wiſſen.“ *) Es iſt richtig, daß der Menſch bei der Erfahrung anfängt, wenn er zu Gedanken kommen will. Alles wird erfahren, nicht bloß das Sinnliche, ſondern auch, was meinen Geiſt beſtimmt, bewegt: d. h. ich muß das ſelbſt haben, ſeyn; und das Bewußtſeyn über das, was ich habe, bin, iſt Erfahrung. Es iſt abſurd, daß man etwas wiſſe u. ſ. f., was nicht in der Erfahrung ſey, z. B. Menſch, — alle ſind Menſchen, ich brauche ſie nicht alle geſehen zu haben. Ich bin Menſch, habe Thätigkeit, Willen, Bewußtſeyn über das, was ich bin, und was Andere ſind; und ſo iſt dieß allerdings Erfahrung. Aber das betrifft bloß den pſychologiſchen Weg des Geiſtes. Ein ganz Anderes iſt es, zu fragen: Iſt dieß, was in uns iſt, wahr? Das Woher erſchöpft die Frage nicht.

Alle Begriffe gründen ſich auf die Erfahrung, und der Verſtand (Denken) iſt nur Verknüpfen, Vergleichen und Unterſcheiden dieſes Aufgenommenen. **) Das Denken ſelbſt iſt ihm nicht das Weſen der Seele, ſondern eine von den Kräften und Aeußerungen derſelben. Eben er hält das Denken als ſeyend im Bewußtſeyn feſt, bewußtes Denken, und bringt alſo die Erfahrung an, daß wir nicht immer denken. Die Erfahrung zeige Schlafen ohne Träume, wenn man tief ſchläft. Locke führt das Beiſpiel eines Menſchen an, der ſich bis in ſein 25. Jahr keines Traumes erinnerte. ***) Es iſt wie in den Xenien:

---

*) An Essay concerning human Understanding, B. II, Ch. I, Of Ideas in general, and their Original: §. 1—2, p. 77.

**) *Ibidem, Ch. XII,* §. 1, *p.* 143.

***) *Ibidem, Ch. I,* §. 10—14, *p.* 81—85.

Oft ſchon war ich, und hab' wahrlich an gar nichts gedacht.

D. h. mein Gegenſtand iſt nicht ein Gedanke. Aber Anſchauung, Erinnerung iſt Denken, Denken Wahrheit. Locke's Raiſonnement iſt ganz ſeicht; es hält ſich ganz nur an die Erſcheinung, an das, was iſt, nicht was wahr iſt. Den Zweck und das Intereſſe der Philoſophie hat er ganz aufgegeben.

Die Ideen, wie er es zu nennen beliebt, was Theils die Bedeutung von Vorſtellungen, Theils von Gedanken hat, nun entſtehen aus der Erfahrung: Theils aus der äußeren Erfahrung, Theils aus der inneren; aus jener, z. B. dem Geſichte, die Vorſtellungen von Farbe und Licht u. ſ. f., aus dieſer von Glauben, Zweifeln, Urtheilen, Schließen u. ſ. f. Es iſt platte Hererzählung. Die Erfahrungen, ſagt Locke, ſind zuerſt Senſationen; das Andere iſt die Reflexion darüber. *) — Was nun vor's Erſte über die Sache ſelbſt zu ſagen iſt, ſo iſt es wieder daſſelbe, daß das Bewußtſeyn allerdings alle Vorſtellungen, Begriffe aus der Erfahrung und in der Erfahrung hat; es kommt nur darauf an, was man unter Erfahrung verſteht. Gewöhnlich, wenn ſo geſprochen wird, verſteht man gar nichts darunter; ſo ſpricht man davon, als von etwas ganz Bekanntem. Erfahrung aber iſt nichts, als die Form der Gegenſtändlichkeit; es iſt etwas im Bewußtſeyn, heißt, es hat gegenſtändliche Form für es, oder es erfährt daſſelbe, es ſchaut es als ein Gegenſtändliches an, — unmittelbares Wiſſen, Wahrnehmen. Da iſt nun gar keine Frage davon, daß, was man weiß, von welcher Art es ſeyn wolle, erfahren werden müſſe; das liegt im Begriff der Sache. Das Vernünftige iſt, d. h. es iſt als ein Seyendes für das Bewußtſeyn, oder es erfährt es; es muß geſehen, gehört, als Welterſcheinung da ſeyn oder da geweſen ſeyn, — die Verbindung des Allgemeinen mit dem Gegenſtändlichen. Aber dieß iſt nicht die

*) *An Essay concerning human Understanding, B. II, Ch. I,* §. 2 — 5, *p.* 77 — 79.

einzige Form; die des Anſich iſt ebenſo abſolut und weſentlich, — d. h. das Begreifen des Erfahrenen oder das Aufheben dieſes Scheins des Andersſeyns, und das Erkennen der Nothwendigkeit der Sache durch ſich ſelbſt. Es iſt nun ganz gleichgültig, ob man dieß nimmt als etwas Erfahrenes, als eine Reihe von Erfahrungsbegriffen, wenn man ſo ſprechen kann, oder Vorſtellungen, oder dieſelbe Reihe als Reihe von Gedanken, an ſich Seyenden.

Die Hauptbemühung Locke's iſt nun aufzuzeigen, wie die metaphyſiſchen Begriffe aus der Erfahrung entſpringen, nicht vollſtändig, — empiriſch aufgenommen: Raum, Undurchdringlichkeit, Figur, Bewegung, Ruhe und dergleichen aus der äußeren Empfindung; Denken, Wollen u. ſ. f. aus der inneren; — allgemeine Begriffe, Daſeyn, Einheit, Vermögen u. ſ. f. aus beiden zuſammen. *)

γ. Locke geht alſo davon aus, daß Alles Erfahrung iſt; aus dieſer Erfahrung nun abſtrahiren wir uns allgemeine Vorſtellungen über die Gegenſtände und ihre Qualitäten. Und Locke macht dann in Anſehung der *äußeren Qualitäten* einen Unterſchied, der früher ſchon bei Ariſtoteles vorgekommen, und den wir auch bei Descartes geſehen. Er unterſcheidet *primäre* und *ſekundäre* Qualitäten: die erſten kommen den Gegenſtänden ſelbſt in Wahrheit zu; die anderen ſind keine reale Qualitäten, ſondern gründen ſich auf die Natur der Organe des Empfindens. Primäre Qualitäten ſind mechaniſche, Ausdehnung, Solidität, Figur, Bewegung, Ruhe; dieß ſind Qualitäten des Körperlichen, wie das Denken die Qualität des Geiſtigen iſt. Die Beſtimmungen unſerer beſonderen Empfindungen, wie Farben, Töne, Gerüche, Geſchmack u. ſ. f. ſind jedoch nicht primär. **) Derſelbe Unterſchied iſt bei Descartes, nur hat er

*) *An Essay concerning human Understanding, B. II, Ch. II — VII, p.* 93 — 109.

**) *Ibidem, Ch. VIII,* §. 9 — 26, *p.* 112 — 121.

hier eine andere Form. Bei Descartes ſind die zweiten ſo beſtimmt, daß ſie nicht das Weſen des Körpers ausmachen: *) bei Locke, daß ſie für die Empfindung ſind oder in das Seyn für's Bewußtſeyn fallen; Locke rechnet freilich Figur u. ſ. f. auch noch zu dem Weſen. Eigenſchaften, die für's Gefühl ſind nach Ariſtoteles Solidität; **) aber damit iſt über die Natur des Körpers gar nichts ausgemacht. — Es kommt Locke'n hier ſelbſt ein Unterſchied des Anſich und des Für-ein-Anderes herein, worin er das Moment des Für-ein-Anderes als das Unweſentliche erklärt, — und doch alle Wahrheit nur in dem Für-ein-Anderes ſieht.

δ. Nachdem dieß vorausgeſetzt iſt, iſt das Weitere, daß der intellectus, der Verſtand es iſt, der jetzt das Allgemeine findet und erfindet. Der Biſchof von Worceſter machte den Einwand, „daß, wenn die Idee der Subſtanz auf einen klaren und deutlichen Schluß gegründet iſt (grounded upon plain and evident reason), ſie weder aus der Senſation noch Reflexion ſtammt." Locke antwortet: „Allgemeine Ideen kommen in den Geiſt weder durch Senſation noch durch Reflexion" (Bewußtſeyn des Innern, innere Beſtimmungen), „ſondern ſie ſind Geſchöpfe oder Erfindungen des Verſtandes. Der Verſtand macht ſie durch Vorſtellungen, die er durch die Reflexion und Senſation gewonnen hat." ***) Die Arbeit des Verſtandes nun beſteht darin, aus dieſen ſogenannten Ideen eine Menge neuer hervorzubringen durch eigene Bearbeitung, durch Zuſammenfügung mehrerer einfacher in Eine, durch Vergleichung und Gegeneinanderſtellung, endlich durch Abſonderung oder Abſtraktion, wodurch die

*) *S. Oben, S.* 359—361.

**) *Cf. Arist. De anima II,* 11.

***) An Essay concerning human Understanding, B. II, Ch. II, §. 2, not., p. 93—94: . . . General ideas come not into the mind by sensation or reflection, but are the creatures or inventions of the understanding. — The mind makes them from ideas which it has got by sensation and reflection.

allgemeinen Begriffe entſpringen;*) — ſo Raum, Zeit, Einheit und Verſchiedenheit, Urſach und Wirkung, Macht, Freiheit, Nothwendigkeit. „So iſt er aktiv;" allein „ſeine Aktivität iſt" nur „ein Verbinden, Zuſammenſetzen" allgemeiner Ideen.**) Locke ſetzte das Weſen des Verſtandes in die formelle Thätigkeit, aus den durch die Wahrnehmung erhaltenen einfachen Vorſtellungen durch Vergleichung und Zuſammenſetzung neue Beſtimmungen zu bilden. Er ſagt: „Der Verſtand iſt in Rückſicht ſeiner einfachen Formen" (modes) — ſolche einfachen Beſtimmungen ſind Kraft (power), auch Zahl (number), Unendlichkeit (infinity) — „ganz paſſiv: und empfängt ſie von der Exiſtenz und der Operation der Dinge, wie die Empfindung ſie darbietet, ohne daß er eine Idee macht;" ***) er iſt das Auffaſſen der abſtrakten Empfindungen, die in den Gegenſtänden enthalten ſind. Da macht er denn auch einen Unterſchied zwiſchen *einfachen* und *vermiſchten Formen*. Kauſalität u. ſ. f. iſt ſo ein gemiſchter Modus (mixed mode); und doch ſieh die Beſchreibung, wie dieſe Idee entſtehe. †)

In Anſehung jenes Entſtehens zuſammengeſetzterer Vorſtellungen aus einfachen hat Locke das Verdienſt, von dieſem Wege der bloßen Definition abgegangen zu ſeyn: Subſtanz iſt dieſes, Modus iſt dieſes, Ausdehnung iſt dieſes u. ſ. f., die eine ganz inkohärente Reihe ausmachen. Die Art nun, wie der Verſtand die allgemeinen Vorſtellungen gewinnt aus den konkreten Vor-

*) *An Essay concerning human Understanding*, *B. II*, *Ch. XII*, §. 1, *p.* 143.

**) Ibidem, Ch. XXII, §. 2, p. 275: The mind often exercices an active power in making these several combinations; for it being once furnished with simple ideas, it can put them together in several compositions.

***) Ibidem: The mind, in respect of its simple ideas, is wholly passive, and receives them all from the existence and operations of things, such as sensation or reflection offers them, without being able to make any one idea.

†) Cf. Ibidem (Vol. II), B. II, Ch. XXVI.

ſtellungen, iſt die Hauptſache; dieſe Ableitung aus der Erfahrung explicirt er am Beſonderen. Allein die Art, wie er dieſe Deduktion angreift, iſt nun völlig nichtsſagend, — etwas ganz Formales, eine leere Tautologie; dieſe Explikation iſt höchſt trivial und langweilig und ſehr weitläufig. Z. B. die allgemeine Vorſtellung vom Raume bilden wir aus der Wahrnehmung der Entfernung von Körpern durch Geſicht und Gefühl. *) D. h. mit anderen Worten: Wir nehmen einen beſtimmten Raum wahr, abſtrahiren, und dann haben wir den Begriff des Raums überhaupt. Die Wahrnehmung der Entfernungen giebt uns Vorſtellungen vom Raum; es iſt jedoch kein Ableiten, ſondern nur ein Weglaſſen der anderen Beſtimmungen. Die Entfernung iſt ſelbſt ja die Räumlichkeit; der Verſtand bildet alſo die Beſtimmung der Räumlichkeit aus der Räumlichkeit. — So bekommen wir den Begriff der Zeit durch die ununterbrochene Succeſſion der Vorſtellungen im Wachen; **) d. h. aus der beſtimmten Zeit nehmen wir die allgemeine wahr. Die Vorſtellungen folgen fortwährend auf einander; laſſen wir das Beſondere darin weg, ſo erhalten wir dadurch die Vorſtellung der Zeit.

Subſtanz (substance), eine zuſammengeſetzte Idee (complex idea), kommt daher, daß wir oft einfache Ideen (Blau, Schwer u. ſ. w.) bei einander wahrnehmen. Dieſes Beiſammen ſtellen wir uns als Etwas vor und was jene einfachen Ideen zugleich trägt, worin ſie exiſtiren u. ſ. f. ***) — So Vermögen u. ſ. f. †) Das iſt langweilig. — Dann werden die Beſtimmungen der Freiheit und Nothwendigkeit, der Urſache und Wirkung auf dieſelbe Weiſe hergeleitet. „Urſach und Wirkung (cause and effect). In der Kenntniß, die unſere

*) *An Essay concerning human Understanding* (*T. I*), *B. II, Ch. XIII*, §. 2, *p.* 147; *Ch. IV*, §. 2, *p.* 100.

**) *Ibidem, Ch. XIV*, §. 3, *p.* 163.

***) Ibidem (T. II), B. II, Ch. XXIII, §. 1—2, p. 1—4.

†) *Ibidem* (*T. I*), *B. II, Ch. XXI*, §. 1, *p.* 220.

Sinne von der beſtändigen Veränderung der Dinge nehmen, müſſen wir beobachten, daß verſchiedene Beſondere, Beides Qualitäten und Subſtanzen" — im ſchlechteren Sinne als bei Spinoza —, „anfangen zu exiſtiren, und daß ſie dieſe ihre Exiſtenz von der gehörigen (due) Applikation und Wirkſamkeit irgend eines andern Dings erhalten. Von dieſer Beobachtung gewinnen wir unſere Idee von Urſach und Wirkung; Wachs ſchmilzt am Feuer." *) Auch das iſt langweilig. — Oder: „Jeder, denke ich, findet in ihm ſelbſt eine Macht, anzufangen oder zu unterlaſſen, fortzuſetzen oder ein Ende zu machen verſchiedenen Handlungen in ihm ſelbſt. Von der Betrachtung der Ausdehnung dieſer Macht des Geiſtes über die Handlungen des Menſchen entſtehen die Ideen der Freiheit und Nothwendigkeit." **) Man kann ſagen, Oberflächlicheres kann es nun nichts geben, als dieſe Ableitung der Ideen. Die Sache ſelbſt, um die es zu thun iſt, das Weſen iſt gar nicht berührt. Es wird auf eine Beſtimmung aufmerkſam gemacht, die in einem konkreten Verhältniſſe enthalten iſt; der Verſtand abſtrahirt daher nur, und fixirt anderer Seits. Es iſt Ueberſetzung aus dem Beſtimmten in die Form der Allgemeinheit, worin dieſelbe zu Grunde liegt; dieß zum Grunde liegende Weſen nun iſt es eben, von dem zu ſagen wäre, was es ſey. Hier nun geſteht Locke z. B. vom Raume, daß er nicht wiſſe, was er an ſich ſey. ***)

Dieſe locke'ſche ſogenannte Analyſe der zuſammengeſetzten Vorſtellungen und ſogenannte Erklärung derſelben hat nun wegen ihrer ungemeinen Klarheit und Deutlichkeit den allgemeinen Eingang gefunden. Denn was iſt klarer, als daß wir den Begriff der Zeit daher haben, daß wir die Zeit wahrnehmen, ſehen nicht eigentlich: des Raums daher, daß wir ihn ſehen. — Beſon-

*) An Essay concerning human Understanding (T. II), B. II, Ch. XXVI, §. 1, p. 40.

**) Ibidem (T. I), B. II, Ch. XXI, of Power: §. 7, p. 221.

***) *Ibidem, Ch. XIII*, §. 17 — 18, *p*. 155.

ders die Franzoſen haben dieß aufgenommen, weiter ausgeführt; ihre Idéologie enthält nichts Anderes, als dieſes.

ε. „Das Allgemeine ſelbſt, Gattungsbegriff, iſt, wenn man das Beſondere“ der Qualitäten, „Umſtände, Zeit, Ort u. ſ. f. abſondert.“ *) Was nun ſo Art oder Gattung heißt, iſt bloß ein Erzeugniß unſeres Verſtands, das ſich auf Aehnlichkeit der Objekte bezieht. **) Das Allgemeine als ſolches iſt, nach Locke, Produkt unſeres Geiſtes; es iſt nicht das Objektive, ſondern bezieht ſich nur auf Objekte. Die Gattungen drücken wohl etwas aus, das in den Gegenſtänden iſt; ſie erſchöpfen die Gegenſtände aber nicht. Locke unterſchied daher die Weſen in reelle Weſen und Namenweſen, wovon jene das wahre Weſen der Dinge ausdrücken; die Gattungen alſo ſind bloße Namenweſen. ***) „Sie dienen dazu, die Gattungen und Arten für uns zum Erkennen zu unterſcheiden; aber das reelle Weſen der Natur kennen wir nicht.“ Dafür, daß die Gattungen nichts an ſich ſind, nicht in der Natur, nicht an und für ſich Beſtimmtes, giebt Locke gute Gründe an, z. B. die Mißgeburten; †) — wäre die Gattung an und für ſich, ſo gäbe es keine Mißgeburt. Aber er überſieht, daß auch zur Gattung gehört, daß ſie exiſtirt; und dahinein treten noch andere Beſtimmungen. Sie tritt auseinander; es iſt die Sphäre, wo die einzelnen Dinge auf einander einwirken, und ſo daher die Exiſtenz der Gattung verkümmern können. Dieß iſt gerade ſo, wie wenn bewieſen wird, daß das Gute nicht an ſich ſey, weil es auch ſchlechte Burſche giebt: daß der Kreis nichts an und für ſich in der Natur ſey, weil z. B. der Umring eines Baums einen ſehr unregelmäßigen Kreis vorſtellt, oder ich einen ſchlechten Kreis zeichne. Die Natur iſt

---

*) *An Essay concerning human Understanding* (*T. II*), *B. III*, *Ch. III*, §. 6, *p.* 156.

**) *Ibidem*, §. 13, *p.* 166 — 167.

***) *Ibidem*, §. 15, *p.* 168 — 169.

†) *Ibidem*, §. 17, *p.* 169 — 170.

dieß, dem Begriff nicht vollkommen adäquat ſeyn zu können; er hat nur im Geiſte ſeine wahrhafte Exiſtenz. — Ferner iſt dieß, daß die Gattungen nichts an ſich, das Allgemeine nicht Weſen der Natur iſt, ihr Anſich nicht das Gedachte, daſſelbe, daß wir das reale Weſen nicht kennen, — die ſeither zum Ekel wiederholte Litanei:

Das Innere der Natur kennt kein erſchaffener Geiſt,

bis zur Anſicht, daß Für-ein-Anderes-Seyn, Wahrnehmen nicht an ſich iſt, die nicht zum Poſitiven durchgedrungen, daß das Anſich das Allgemeine iſt. Locke iſt weit zurück in der Natur der Erkenntniß, weiter als Plato, wegen des Urgirens des Für-ein-Anderes-Seyns.

Noch merkwürdig iſt, daß aus geſundem Verſtand Locke gegen die allgemeinen Sätze, Axiome, A = A, Wenn etwas A iſt, ſo kann es nicht B ſeyn, kämpft: Sie ſeyen überflüſſig, von höchſt geringem oder gar keinem Nutzen. Noch Niemand hat auf den Satz des Widerſpruchs eine Wiſſenſchaft gebaut. Es läßt ſich aus ihnen das Wahre ebenſo beweiſen, als das Falſche; ſie ſind Tautologien. *)

Dieß iſt die locke'ſche Philoſophie. Was Locke ſonſt in Beziehung auf Erziehung, Toleranz, Naturrecht oder allgemeines Staatsrecht geleiſtet, geht uns hier nicht an, geht auf die Bildung. — Bayle's Philoſophie in ſeinem Dictionnaire hat keine Ahnung vom Spekulativen, ſo wenig als Locke. Als wichtig iſt anzuführen, daß er das Raiſonnement, vernünftige Denken über beſtimmte Gegenſtände befördert, — vornehmlich die Einwürfe der Vernunft, der Philoſophen, z. B. beſonders der Manichäer, gegen die Theologie, geoffenbarte Lehre, als unwiderleglich durch die Vernunft ſelbſt vorgeſtellt hat: dagegen, daß eben die Theologie vorher behauptet hatte, daß ſie der Vernunft ganz

---

*) *An Essay concerning human Understanding* (*T. III*), *B. IV*, *Ch. VII*, §. 8 — 11, *p.* 24 — 34.

gemäß ſey, und die Vernunft nur dieß formelle Geſchäft habe, ihren Inhalt, ohne eigenen, begreiflich zu machen.

Das Wahre zu erkennen iſt ein Intereſſe der Philoſophie, dieß ſoll hier auf empiriſche Weiſe erreicht werden; es dient, auf die allgemeinen Beſtimmungen aufmerkſam zu machen. Aber ſolches Philoſophiren iſt nicht nur der Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtſeyns, dem alle Beſtimmungen ſeines Denkens als gegeben erſcheinen, demüthig mit Vergeſſen ſeiner Thätigkeit; ſondern bei dieſem Ableiten und pſychologiſchen Entſtehen iſt das, was allein der Philoſophie obliegt, der Geſichtspunkt, ob dieſe Gedanken und Verhältniſſe an und für ſich Wahrheit haben, gar nicht vorhanden.

Die locke'ſche Philoſophie iſt, wenn man will, eine Metaphyſik: es handelt ſich um allgemeine Beſtimmungen, allgemeine Gedanken; und dieß Allgemeine ſoll aus Erfahrung, Beobachtung abgeleitet werden. Die locke'ſche Philoſophie erklärt die allgemeinen Vorſtellungen, indem ſie aus konkreten Wahrnehmungen das Allgemeine abſtrahirt. Dieſes Herausnehmen iſt trivial. Man kann (wie Wolf that) ſagen, daß es willkürlich iſt, von konkreten Vorſtellungen anzufangen. Aus blauer Blume, blauem Himmel entſteht uns die Vorſtellung der Identität; ebenſo Urſach und Wirkung. Man kann geradezu von allgemeinen Vorſtellungen anfangen. Wir finden in unſerem Bewußtſeyn die Vorſtellung Zeit, Urſach; das ſind die ſpäteren Thatſachen des Bewußtſeyns. Dieſes Verfahren liegt dem Raiſonnement zu Grunde, nur daß hier noch unter den verſchiedenen Vorſtellungen unterſchieden werden muß, welche als die weſentlichſte anzuſehen iſt; bei Locke kommt dieſer Unterſchied im Ganzen nicht in Betracht. — Das Andere iſt das praktiſche Verfahren, das ſich auf dieſelbe Weiſe verhält, daß der Gedanke ſich anwendet auf Gegenſtände, oder daß aus den Gegenſtänden ihre Gedanken herausgezogen werden, in den Gegenſtänden aufmerkſam gemacht wird auf das inwohnende weſentlich Allgemeine.

Wir haben bürgerliche Geſellſchaft, Staat; das iſt großer Komplex, Wille des Regenten, Unterthanen, ihre Zwecke, Wohl für ſich. Da ſind wir im Konkreten. Indem wir ſolchen Gegenſtand vor uns haben, ſo können wir allgemeine Vorſtellungen herausheben; es muß aber herausgehoben werden, welche Vorſtellung die iſt, vor der die anderen weichen müſſen. —

Dieß iſt nun freilich eine ſehr begreifliche und triviale, eben deshalb aber auch populare Philoſophie, an die ſich das ganze engliſche Philoſophiren, wie es noch heute iſt, anſchließt. Die locke'ſche Philoſophie iſt die allgemeine Weiſe des denkenden Verhaltens, welche Philoſophie genannt wird. Bei dieſem Raiſonnement wird auch von Wahrnehmungen, Erfahrungen ausgegangen, die in uns unmittelbar fallen, — Gefühle, die wir haben; ſolche Beſtimmungen ſind die Grundlage, das Weſentliche. Dieſes Raiſonniren geht vom gegenwärtigen Geiſte aus, vom eigenen Innerlichen oder Aeußerlichen; es iſt die Form, die in der Wiſſenſchaft eingeführt wurde, die damals entſtand. So gilt Newton bei den Engländern für den Philoſophen κατ' ἐξοχήν. Dieſer metaphyſicirende Empirismus iſt die vorzüglichſte Weiſe der Betrachtung, des Erkennens in England und in Europa überhaupt; und die Wiſſenſchaften im Allgemeinen, und beſonders die empiriſchen Wiſſenſchaften, haben dieſem Gange ihren Urſprung zu verdanken. Aus Beobachtungen Erfahrungen ableiten, heißt bei ihnen Philoſophiren. Ein ſolcher, zog Newton aus ſeinen Erfahrungen ſeine Verſtandesſätze; und in Phyſik und Farbenlehre hat er ſchlechte Beobachtungen und noch ſchlechtere Schlüſſe gemacht. Er iſt von Erfahrungen auf allgemeine Geſichtspunkte gekommen, hat ſie wieder zu Grunde gelegt, und daraus das Einzelne konſtruirt. Das ſind die Theorien. Die Beobachtung der Dinge, und das darin immanente Geſetz, das ihnen innewohnende Allgemeine, zu erkennen, iſt das Intereſſe geworden. Das ſcholaſtiſche Ausgehen von Grundſätzen, Definitionen hat man verworfen; praktiſches Philoſophiren, Philo-

ſophiren des raiſonnirenden Denkens iſt das, was jetzt allgemein geworden iſt, und wodurch die ganze Revolution der Stellung des Geiſtes hervorgegangen iſt. Das Allgemeine ſind Geſetz, Kraft, allgemeine Materie; das ſind die Definitionen, Axiome. Das iſt ein Schritt weiter als Spinoza, der gleich mit der Definition anfängt, die ſo nicht berechtigt iſt. Jetzt iſt ſie abgeleitet, nicht mehr orakelmäßig hingeſtellt. Dieſes hat ſeine Berechtigung, wenn auch die Art und Weiſe, wie dieſe Berechtigung ſich etablirt, nicht die gehörige iſt. Das einzige Wichtige iſt die Frage Locke's, wo jene Vorſtellungen herkommen. Die Analyſe der Erfahrung iſt ſo die Hauptſache. Die modernen Wiſſenſchaften ſind daraus entſtanden, Naturwiſſenſchaft, Mathematik, und bei den Engländern die Staatswiſſenſchaft; ſie hatten zuerſt Gedanken über den Staat, Hobbes iſt in dieſer Rückſicht zu nennen.

2. Hugo Grotius.

Hugo Grotius hat zur ſelben Zeit das Recht der Völker betrachtet. Die eben angeführte Weiſe iſt es, die ſich bei Hugo Grotius zeigt; ſie hat ſich einſeitig auf die phyſikaliſchen, und auf die politiſch-rechtlichen Gegenſtände gelegt. Er legte auch die Erfahrung zu Grunde für das, was gelten ſolle; dieß iſt ein Haupt-Moment in der Bildung.

Hugo van Groot, geboren 1583 zu Delft, war Juriſt, Generaladvokat und Syndicus; 1619 mußte er jedoch, in den Barneveld'ſchen Proceß verflochten, fliehen, hielt ſich längere Zeit in Frankreich auf, bis er 1634 in die Dienſte der Königin Chriſtina von Schweden trat. Er wurde 1635 ſchwediſcher Geſandter in Paris, und ſtarb 1645 in Roſtock auf einer Reiſe von Stockholm nach Holland. *)

*) *Brucker. Histor. critic. philos.*, T. *IV*, *P.* 2, *p.* 731 — 736, 743 — 745.

Sein Hauptwerk iſt: De jure belli et pacis, 1625; es lieſt es jetzt Niemand mehr, aber es iſt von der höchſten Wirkſamkeit geweſen. Er hat geſchichtlich und zum Theil aus dem alten Teſtament zuſammengeſtellt, wie die Völker in den verſchiedenen Verhältniſſen des Krieges und des Friedens gegen einander gehandelt haben, — was gilt unter den Völkern. Er fällt ganz in empiriſches Raiſonniren und Zuſammentragen herab. Dieſe empiriſche Zuſammenſtellung des Verhaltens der Völker zu einander, verbunden mit empiriſchem Raiſonnement, — z. B. Gefangene dürfen nicht getödtet werden, denn der Zweck ſey, den Feind zu entwaffnen, dieſer ſey erreicht, es ſey daher nicht weiter zu gehen u. ſ. f.,*) — dieſe empiriſche Zuſammenſtellung hat die Wirkung gehabt, daß allgemeine Grundſätze, verſtändige und vernünftige Grundſätze zum Bewußtſeyn gebracht ſind, daß man ſie anerkannt hat, daß ſie mehr oder weniger annehmbar gemacht worden ſind. Wir ſehen Aufſtellung allgemeiner Geſetze, Principien, z. B. über die Berechtigung der königlichen Gewalt; das Denken hat ſich an Alles gewendet. Wir ſind bei ſolchen Beweiſen, Deduktionen unbefriedigt; aber wir dürfen nicht verkennen, was dadurch geleiſtet iſt: und dieß iſt das Feſtſtellen von allgemeinen Grundſätzen, die ihren letzten Grund in den Gegenſtänden ſelbſt haben, — im Geiſt, Gedanken gegründete, bewährte Grundſätze.

3. Thomas Hobbes.

Die innerlichen ſtaatsrechtlichen Verhältniſſe hat beſonders England ausgebildet, indem die eigenthümliche Verfaſſung der Engländer zur Reflexion auf dieſen Gegenſtand geführt hat. Ausgezeichnet und berühmt wegen der Originalität der Anſichten iſt Hobbeſius, Erzieher des Grafen von Devonſhire, geboren

*) *Cf. De jure belli ac pacis, L. III, c.* 11, §. 13—16 (*ed. Gronov. Lipsiae*, 1758, 8.), *p.* 900—905; *c.* 4, §. 10, *p.* 792—793.

1588 zu Malmesbury, geſtorben 1679. *) Ein Zeitgenoſſe Cromwell's, hatte er in den Ereigniſſen jener Zeit, in der engliſchen Revolution, die Veranlaſſung gefunden, über die Principien des Staats und des Rechts nachzudenken; und er iſt in der That auf eigenen Vorſtellungen durchgedrungen. Er hat viel geſchrieben, und auch über die Philoſophie überhaupt: „Elemente der Philoſophie." Der Erſte Theil: De corpore iſt 1655 zu London erſchienen; in dieſem erſten Theile handelt er zuerſt von der Logik, zweitens von der philosophia prima, von der Ontologie, dann „Von dem Verhältniß der Bewegung und Größe," dann von der Phyſik u. ſ. f. Der zweite Theil ſollte De homine handeln, und der dritte De cive. Er ſagt in der Vorrede, daß „in der Aſtronomie Copernicus und in der Phyſik Galiläi ſich aufgethan haben; vorher ſey nichts Sicheres in beiden Wiſſenſchaften geweſen. Die Wiſſenſchaft des menſchlichen Körpers habe Harway, die allgemeine Phyſik und Aſtronomie Keppler gebildet." Dieß gilt Alles für Philoſophie, nach dem Geſichtspunkt, der ſchon früher angegeben iſt; der reflektirende Verſtand will darin das Allgemeine erkennen. Er ſagt ferner: „Was die ſtaatsrechtliche Philoſophie (philosophia civilis) betreffe, ſo ſey ſie nicht älter als" ſein „Buch De cive." **) Dieß (Paris, 1642) ***) iſt, wie auch ſein Leviathan, ein ſehr verrufenes Werk; dieſes letzte Buch war verboten, und iſt daher ſelten. Sie enthalten über die Natur der Geſellſchaft und der Regierung geſundere Gedanken, als zum Theil noch im Umlauf ſind. Geſellſchaft, Staat iſt ihm das abſolut Höchſte, das ſchlechthin Beſtimmende über Geſetz und poſitive Religion und deren äußeres Verhalten; und indem er ſie dem Staate unterwarf, ſo

---

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie*, *Band III*, *Abth.* 1, *S.* 223—224, 227.

**) *Epistola dedicatoria ante Elementor. philos. Sectionem primam* (*Thomae Hobbes Opera philosophica*, *quae latine scripsit omnia*, *Amstelod.* 1668, 4.), *p.* 1—2.

***) *Cf. Brucker. Histor. crit. philos.*, *T. IV*, *P.* 2, *p.* 154.

iſt freilich ſeine Lehre verabſcheut worden. Es iſt aber eben nichts Spekulatives, eigentlich Philoſophiſches darin: noch weniger in Hugo Grotius.

Vorher wurden Ideale aufgeſtellt, oder Schrift oder poſitives Recht; Hobbes hat den Staatsverband, die Natur der Staatsgewalt auf Principien zurückzuführen verſucht, die in uns ſelbſt liegen, die wir als unſere eigenen anerkennen. Die entgegengeſetzten Grundſätze ſind: 1) paſſiver Gehorſam der Unterthanen, göttliche Autorität des Regenten; ſein Wille iſt abſolutes Geſetz. Dergleichen iſt in engem Zuſammenhang mit der Religion dargeſtellt, durch Beiſpiele aus dem alten Teſtament: ſo Saul und David. Sie ſind über alles ſonſtige Geſetz erhaben. 2) In der Bewegung, die Cromwell benutzte, entſtand Fanatismus, der aus der heiligen Schrift ſich das Gegentheil entnahm: ſo Gleichheit des Eigenthums u. ſ. w. Criminal-, Ehegeſetze nahmen auch ihre Beſtimmung lange aus dem moſaiſchen Rechte; es wurde aus Jenſeitigem genommen, worin die Verhältniſſe als durch ausdrücklichen göttlichen Befehl feſtgeſetzt gegolten haben. Dagegen iſt das Raiſonnement aufgetreten, welches unſere eigenen Beſtimmungen enthält; das nannte man die geſunde Vernunft. Hobbes hat auch den paſſiven Gehorſam, die abſolute Willkür der königlichen Gewalt behauptet. Er hat es verſucht, die Grundſätze der Staatsgewalt, der monarchiſchen Gewalt u. ſ. f. aus allgemeinen Beſtimmungen abzuleiten. Seine Anſichten ſind ſeicht, empiriſch; die Gründe und Sätze dafür ſind origineller Art, ſie ſind aus dem natürlichen Bedürfniß genommen.

α. Er geht davon aus, daß der Naturzuſtand von dieſer Art iſt, daß Alle den Trieb haben, einander zu beherrſchen. Er behauptet: „Der Urſprung aller bürgerlichen Geſellſchaft rührt aus der gegenſeitigen Furcht Aller her;“ dieß iſt ſo eine Erſcheinung im Bewußtſeyn. „Jede Geſellſchaft wird um des eigenen Vortheils oder Ruhms willen geſchloſſen, aus Eigen-

nutz," *) — Sicherung des Lebens, Eigenthums und Genuſſes; alles dieſes iſt nicht jenſeits.

β. „Die Menſchen haben, bei aller Ungleichheit der Stärke, doch auch eine natürliche Gleichheit;" dieß beweiſt er aus einem eigenthümlichen Grund, nämlich weil „jeder den Anderen umbringen kann," jeder die letzte Gewalt über den Anderen iſt. „Jeder kann dieß Größte." **) Ihre Gleichheit kommt ſo nicht von der größten Stärke, iſt nicht, wie in neuerer Zeit, auf die Freiheit des Geiſtes, gleiche Würde, Selbſtſtändigkeit gegründet, ſondern auf die gleiche Schwäche der Menſchen; jeder iſt ein Schwaches gegen den Anderen.

γ. Ferner ſagt er: „Den Willen, einander zu verletzen," Gewalt über die anderen Menſchen auszuüben, „haben Alle im natürlichen Zuſtande;" jeder hat ſich ſo vor dem Anderen zu fürchten. Er nimmt dieſen Zuſtand in ſeinem wahrhaften Sinne, es iſt nicht das leere Gerede von einem natürlich guten Zuſtand; es iſt vielmehr der thieriſche Zuſtand, der des nicht gebrochenen eigenen Willens. Alle wollen alſo einander verletzen, und „ſich gegen die Anmaßungen der Andern ſichern, ſich ſelbſt Vorzüge und größere Rechte erwerben. Meinungen, Religionen, Begierden erregen Streit; der Stärkere trägt den Sieg davon." ***)

δ. „Der Naturzuſtand iſt damit ein Zuſtand des Mißtrauens Aller gegen Alle; es iſt ein Krieg Aller gegen Alle (bellum omnium in omnes) vorhanden," und eine Sucht, einander zu übervortheilen. Der Ausdruck Natur hat dieſe Zweideutigkeit, daß Natur des Menſchen ſeine Geiſtigkeit, Vernünftigkeit iſt; ſein Naturzuſtand iſt aber der andere Zuſtand, daß der Menſch nach ſeiner Natürlichkeit ſich benimmt. So benimmt er ſich nach den Begierden, Neigungen u. ſ. f.; das Vernünftige iſt das Meiſterwerden über das unmittelbar Natürliche.

---

*) *De cive*, c. 1, §. 2 (*Oper. phil. etc.*, *Amstel.* 1668), *p.* 3—4.
**) *Ibidem*, §. 3, *p.* 4.
***) *Ibidem*, §. 4—6, *p.* 4—5.

„Im Naturzuſtande verleiht eine gewiſſe unwiderſtehliche Macht das Recht, die zu beherrſchen, welche nicht widerſtehen können; es iſt ungereimt, denjenigen, den man in ſeiner Gewalt hat, frei und wieder ſtark werden zu laſſen." Daraus zieht er nun die Folge, daß „der Menſch herausgehen müſſe aus dem Naturzuſtande (e tali statu exeundum)." *) Dieß iſt richtig. Der natürliche Zuſtand iſt nicht rechtlich; er muß abgeſtreift werden.

ε. Nun geht Hobbes zu den **Geſetzen** der Vernunft, welche den Frieden erhalten. Dieſes Geſetz iſt, den Privatwillen dem allgemeinen Willen zu unterwerfen; die natürlichen, beſonderen Willen müſſen unterworfen werden dem allgemeinen Willen, den Geſetzen der Vernunft. Dieſer allgemeine Wille iſt aber nicht der aller Einzelnen, ſondern der Wille des Regenten, der ſomit den Einzelnen nicht verantwortlich, vielmehr gegen dieſen Privatwillen gerichtet iſt; ihm müſſen alle gehorchen. **) So wird die Sache jetzt auf ganz andere Geſichtspunkte geſtellt. So geht aus der ganz richtigen Anſicht, indem der allgemeine Wille verlegt wird in den Willen des Einen, des Monarchen, ein Zuſtand der abſoluten Herrſchaft, des vollkommenen Despotismus hervor. Der geſetzliche Zuſtand iſt aber etwas Anderes, als daß die Willkür Eines ſchlechthin Geſetz ſeyn ſoll; dieſer allgemeine Wille iſt damit nicht Despotismus, ſondern vernünftig, in Geſetzen ausgeſprochen und in Konſequenzen beſtimmt.

Rixner ſagt: „Das Recht iſt ihm nichts Anderes, als der Inbegriff der durch die eiſerne Nothwendigkeit der urſprünglichen Bösartigkeit der Menſchen abgezwungenen Bedingungen der Paciſikation," ***) — des belli omnium contra omnes. — Es iſt wenigſtens dieß in Hobbes vorhanden, daß auf die Grund-

*) *De cive*, *c.* 1, §. 12—14, *p.* 6—8; *Leviathan*, *c.* 13 (*Oper.*), *p.* 63—66.

**) *De cive*, *c.* 5, §. 6—12, *p.* 37—38; *c.* 6, §. 12—14, *p.* 44—46.

***) Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, Band III, S. 30.

lage der menſchlichen Natur, menſchlicher Neigung u. ſ. f. die Natur und der Organismus des Staats geſetzt werden ſoll. Die Engländer haben ſich viel mit dieſem Princip der paſſiven Obedienz herumgeſchlagen, wonach geſagt wird, die Könige haben ihre Gewalt von Gott. Dieß iſt nach einer Seite ganz richtig; aber es wird ſo verſtanden, daß ſie keine Verantwortlichkeit haben, ihre blinde Willkür, ihr bloß ſubjektiver Wille das iſt, dem gehorcht werden müſſe.

4. Cudworth.

Cudworth wollte den Plato in England aufwärmen, aber in der Weiſe der Demonſtrationen, die wir bei Descartes geſehen, und einer ſtrohernen Verſtandes-Metaphyſik. Er ſchrieb ein berühmtes Werk: The true intellectual System of the Universe; aber die platoniſchen Ideen ſind zum Theil in einer kraſſen Form, und mit den chriſtlichen Vorſtellungen von Gott, Engeln, allen als beſonderen exiſtirenden Dingen, vermiſcht. Was bei Plato mythiſch, iſt hier wahres Weſen, in der Form von Seyendem; es wird darüber, wie über gemeine Gewißheit raiſonnirt, ob es wahrſcheinlich ſey, daß die Franzoſen in England eine Landung verſuchen, glücklich ausführen werden. Die chriſtliche Intellektual-Welt iſt ganz herabgezogen in die Form gemeiner Wirklichkeit, und ſomit ruinirt.

5. Pufendorf.

Im Kampfe, die rechtlichen Verhältniſſe im Staate für ſich feſt zu machen, eine gerichtliche Verfaſſung zu gründen, hat ſich die Reflexion des Gedankens hervorgethan und weſentlich darin eingemiſcht. Und wie bei Hugo Grotius, ſo iſt es ebenſo auch bei Pufendorf geſchehen, daß der menſchliche Kunſttrieb, Inſtinkt, Geſelligkeitstrieb u. ſ. f. zum Princip gemacht worden iſt. Hier iſt noch der Könige göttliches Recht, vermöge deſſen ſie Gott allein Rechenſchaft ſchuldig, allenfalls von der Kirche noch

Rath anzunehmen verbunden ſind. Nun aber betrachtete man auch, was für Triebe und Bedürfniſſe im Menſchen ſind; dieſe wurden als innere Grundlage angenommen für Privat- und Staatsrecht, und daraus Pflichten auch für Regierungen und Regenten hergeleitet, damit die Freiheit des Menſchen auch dabei wäre.

Samuel von Pufendorf iſt 1632 in Sachſen geboren; ſtudirte in Leipzig und Jena Staatsrecht, Philoſophie und Mathematik: führte im Jahre 1661, als Profeſſor zu Heidelberg, das Natur- und Völkerrecht zuerſt als akademiſches Studium ein: trat 1668 in ſchwediſche Dienſte, welche er ſpäter mit brandenburgiſchen vertauſchte: und ſtarb 1694 zu Berlin als Geheimer Rath. Er ſchrieb mehrere ſtaatsrechtliche und geſchichtliche Werke; beſonders zu bemerken iſt ſein Werk: De jure naturae et gentium, Libr. VIII, Londin. Scan. 1672, 4.; ferner ein Kompendium De officio hominis, ebendaſelbſt 1673, 8., und Elementa jurisprudentiae universalis. *) — Das Fundament des Staats iſt der Trieb zur Geſelligkeit: der höchſte Zweck des Staats Friede und Sicherheit des geſelligen Lebens durch Verwandelung der inneren Gewiſſenspflichten in äußere Zwangspflichten. **)

6. Newton.

Das Andere iſt, daß der Gedanke ſich ebenſo an die Natur gewendet hat; und hier iſt Iſaak Newton berühmt durch ſeine mathematiſchen Entdeckungen und phyſikaliſchen Beſtimmungen. Er iſt 1642 zu Cambridge geboren. Er ſtudirte beſonders Mathematik, und wurde Profeſſor derſelben zu Cam-

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band IV, Abth. 2, S. 519—523;* Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, Band III, S. 29.

**) Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, B. III, S. 31; *cf. Pufendorf. De jure naturae et gent. II, 2, §. 5—7 (Francof. ad Moenum 1706, 4.), p. 157—161; VII, 1, §. 3—7, p. 900—909.*

bridge. Später wurde er Präſident der Societät der Wiſſenſchaften zu London, und ſtarb 1727. *)

Zur Verbreitung der locke'ſchen Philoſophie, oder der engliſchen Manier des Philoſophirens überhaupt und Anwendung auf alle phyſiſchen Wiſſenſchaften beſonders, trug unſtreitig Newton am meiſten bei. Phyſik, hüte Dich vor Metaphyſik, war ſein Wahlſpruch: **) d. h. alſo, Wiſſenſchaft, hüte Dich vor dem Denken. Und er ſowohl als alle dieſe phyſiſchen Wiſſenſchaften bis dieſen Tag haben treulich darauf gehalten, als ſie ſich nicht auf eine Unterſuchung ihrer Begriffe, das Denken der Gedanken, eingelaſſen haben. Die Phyſik kann aber doch nichts machen ohne Denken; ihre Kategorien, Geſetze hat ſie nur durch das Denken, — ohne daſſelbe geht es nicht. Newton hat aber vorzüglich dazu beigetragen, die Reflexions-Beſtimmungen von Kräften in ſie einzuführen; er hat die Wiſſenſchaft auf den Standpunkt der Reflexion gehoben, ſtatt der Geſetze der Phänomene die Geſetze der Kräfte aufgeſtellt. Dabei iſt er nun ein ſo vollkommener Barbar an Begriffen, daß es ihm, wie einem anderen ſeiner Landsleute gegangen iſt, der ſich höchlich verwunderte, als er erfuhr, daß er in ſeinem ganzen Leben Proſa geſprochen hatte, indem er ſich nicht bewußt, daß er ſo geſchickt ſey; — dieß erfuhr Newton nie, wußte nicht, daß er Begriffe hatte und mit Begriffen zu thun hatte, während er mit phyſiſchen Dingen zu thun zu haben meinte: und ſtellte das höchſte Gegentheil zu Böhm auf, der die ſinnlichen Dinge als Begriffe handhabte, und durch die Stärke ſeines Gemüths ſich ihrer Wirklichkeit vollkommen bemächtigte und ſie unterjochte, ſtatt deſſen Newton die Begriffe wie ſinnliche Dinge handhabte, und ſie nahm, wie man Stein und Holz zu faſſen pflegt.

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band IV, Abth.* 1, *S.* 107 — 108.

**) *Buhle, a. a. O., S.* 115*; cf. Newtoni Optices, P. III* (*Londini*, 1706, 4.), *p.* 314.

Dieß iſt noch jetzt ſo. Am Anfang der phyſikaliſchen Wiſſenſchaften lieſt man z. B. von der Kraft der Trägheit, beſchleunigender Kraft, Molecülen, Centripetal-, Centrifugal-Kraft, als von feſten Beſtimmungen, — es gäbe ſolche; was die letzten Reſultate der Reflexion ſind, wird als erſte Gründe hingeſtellt. Fragt man nach der Urſach, warum man in ſolchen Wiſſenſchaften keine Fortſchritte macht: ſo iſt es, weil man nicht verſteht, nicht mit Begriffen zu thun hat, ſondern ſie ſich entſchließen, ohne Sinn und Verſtand dieſe Beſtimmungen aufzunehmen. — Und ſeine Erfahrungswiſſenſchaften, z. B. ſeine Optik, ſo wie die Schlüſſe aus ſeinen Erfahrungen, ſind etwas ſo Unwahres, Begriffloſes, daß, während ſie als das erhabenſte Beiſpiel aufgeſtellt werden, wie man die Natur durch Experimente und Schlüſſe aus den Experimenten ſoll kennen lernen, es als ein Beiſpiel gelten kann, wie weder experimentirt noch geſchloſſen werden müſſe, wie überhaupt gar nicht zu erkennen iſt. Solche Elendigkeit des Erfahrens widerlegt ſich durch die Natur; denn die Natur iſt vortrefflicher, als ſie in dieſem elenden Erfahren erſcheint, — ſie ſelbſt und das fortgeſetzte Erfahren widerlegt es. So iſt auch von den herrlichen newtoniſchen Entdeckungen der Optik keine einzige mehr übrig, als eine, — die Theilung des Lichts in ſieben Farben: Theils weil es auf den Begriff des Ganzen und der Theile ankommt, Theils aus verſtocktem Verſchließen gegen das Entgegengeſetzte.

Die experimentirenden Wiſſenſchaften heißen bei den Engländern ſeit der Zeit Philoſophie; Mathematik und Phyſik heißt newtoniſche Philoſophie. Die Geſetze der Staats-Oekonomie, ſolche allgemeine Grundſätze, wie jetzt, den Handel frei zu geben, heißen bei ihnen philoſophiſche Grundſätze, heißen Philoſophie. Chemie, Phyſik, rationelle Staatswiſſenſchaft, allgemeine Grundſätze, die auf denkender Erfahrung beruhen, Erkenntniſſe deſſen, was ſich in dieſem Kreiſe als das Nothwendige und Nützliche zeigt, heißen überall bei den Engländern Philoſophie. Von dieſer

empiriſchen Weiſe des Philoſophirens — Locke iſt die Metaphyſik dieſer empiriſchen Philoſophie — gehen wir nun zu Leibnitz über.

C.

Dritte Abtheilung.

1. Leibnitz.

Das Dritte iſt die leibnitziſche und wolfiſche Philoſophie. Leibnitz macht, wie einen Gegenſatz in anderer Rückſicht gegen Newton, ſo beſtimmt in philoſophiſcher gegen Locke und ſeine Empirie, und auch gegen Spinoza. Er behauptete das Denken gegen das Engliſche Wahrnehmen, gegen das ſinnliche Seyn das Gedachte als das Weſen der Wahrheit, wie Böhme früher das Inſichſeyn. Spinoza iſt die allgemeine, Eine Subſtanz. Bei Locke ſahen wir die endlichen Beſtimmungen als Grundlage. Das Grund-Princip des Leibnitz iſt das Individuelle. So macht er die andere Seite der ſpinoziſtiſchen Mitte, die Individualität, das Fürſichſeyn, die Monade, aber die gedachte, — nicht als Ich, nicht den abſoluten Begriff. Die entgegengeſetzten Principe ſind auseinander geworfen, aber vervollſtändigen ſich an einander.

Gottfried Wilhelm (Baron von) Leibnitz wurde 1646 zu Leipzig geboren, wo ſein Vater Profeſſor der Philoſophie war. Seine eigentliche Berufswiſſenſchaft war die Jurisprudenz, nachdem er, nach damaliger Weiſe, zuerſt Philoſophie ſtudirt hatte, auf die er ſich beſonders legte. Er erwarb ſich zuerſt in Leipzig eine bunte polyhiſtoriſche Menge von Kenntniſſen, ſtudirte dann zu Jena bei'm Mathematiker und Theoſophen Weigel Philoſophie und Mathematik, wurde in Leipzig Magiſter der Philoſophie. Er hat dort auch, bei der philoſophiſchen Doktorpromotion, philoſophiſche Theſes vertheidigt, von denen einige noch in ſeinen Werken erhalten ſind. *) Seine erſte Diſſertation, durch die er Doktor der Philoſophie wurde, war: De principio individui, — ein Princip, was das abſtrakte

*) *Leibnitzii Opera omnia, ed. Dutens, T. II, P. I, p. 400.*

Princip ſeiner ganzen Philoſophie im Gegenſatz gegen Spinoza blieb. Nachdem er tüchtige Kenntniſſe erworben hatte, wollte er zum Doktor der Rechte promoviren. Er hatte jedoch das Schickſal, was heut zu Tage nicht leicht widerfährt, daß ihm von der Fakultät in Leipzig die Doktorwürde unter dem Vorwand ſeiner Jugend abgeſchlagen wurde (obſchon er als kaiſerlicher Reichshofrath geſtorben iſt); und es kann ſeyn, daß es wegen zu vieler philoſophiſcher Einſichten geſchah, weil man es nicht gern ſah, daß er ſich viel mit der Philoſophie beſchäftigte. Er verließ nun Leipzig und begab ſich nach Altdorf, wo er mit Beifall promovirte. Bald darauf machte er in Nürnberg Bekanntſchaft mit einer Geſellſchaft von Alchemiſten, in deren Treiben er hineingezogen wurde; hier in ihrem Dienſte machte er Auszüge aus alchemiſtiſchen Schriften, er hat ſich in dieſe obſcure Wiſſenſchaft hineinſtudirt. *)

Seine gelehrte Thätigkeit war zwiſchen hiſtoriſcher, diplomatiſcher, mathematiſcher und philoſophiſcher Geſchäftigkeit getheilt. — Er kam dann in mainziſche Dienſte, wurde in Mainz Kanzleirath. Er erhielt 1672 den Ruf als Lehrer eines Sohns des kurmainziſchen Staatskanzlers von Boineburg; mit dieſem jungen Manne reiſte er auch nach Paris. Er lebte 4 Jahre in Paris, wo er mit dem großen Mathematiker Huygens bekannt wurde, und bei dieſem erſt recht in das Gebiet der Mathematik eingeführt wurde. Als die Erziehung ſeines Zöglings beendigt war und der Baron von Boineburg ſtarb, ging er für ſich nach London, wo er neben Newton noch ſonſtige Gelehrte kennen lernte; an ihrer Spitze ſtand Oldenburg, mit dem auch Spinoza in Verbindung ſtand. Nach dem Tode des Churfürſten von Mainz wurde Leibnitz ſeine Beſoldung entzogen; er verließ darauf England und kehrte nach Frankreich zurück. Der Herzog

*) *La vie de Mr. Leibnitz par Mr. le Chevalier de Jaucourt (Essais de Théodicée, Amsterdam,* 1747, *T. I*), *p.* 1 — 25; *Bruckeri Histor. crit. philos. T. IV*, *P.* 2, *p.* 335 — 343.

von Braunſchweig-Lüneburg nahm ihn ſodann in ſeine Dienſte, er wurde Hofrath und Bibliothekar in Hannover, mit der Erlaubniß, ſo lange er wolle, in fremden Ländern zu leben; ſo verweilte er noch einige Zeit in Frankreich, England und Holland. Im Jahre 1677 ließ er ſich in Hannover nieder; er hatte hier viel mit Staatsſachen zu thun, wurde beſonders mit Gegenſtänden der Geſchichte beſchäftigt. Auf dem Harz ließ er durch Maſchinen die wilden Waſſer, die dem Bergbau Schaden thaten, abtreiben. Dieſer vielen Beſchäftigungen ungeachtet erfand er 1677 die Differential-Rechnung, worüber er mit Newton Streit bekam, der von Newton und der Londoner Societät der Wiſſenſchaften auf eine ſehr unedle Art geführt wurde. *) Die Engländer, die ſich Alles zuſchrieben, gegen Andere aber ungerecht waren, behaupteten, Newton ſey der eigentliche Erfinder. Newton's Principia ſind ſpäter herausgekommen; in der erſten Auflage iſt noch in einer Note ein Lob auf Leibnitz, die nachher wegblieb.

Von Hannover aus machte er mehrere Reiſen durch Deutſchland, beſonders nach Italien, im Auftrage ſeines Fürſten, um Urkunden zu ſammeln, die ſich auf das Haus Eſte beziehen, zur näheren Prüfung der Verwandtſchaft dieſes Fürſtenſtammes mit dem braunſchweigiſch-lüneburgiſchen; er hat viel im Geſchichtlichen gearbeitet. Veranlaßt durch ſeine Bekanntſchaft mit der Gemahlin Friedrich's I. von Preußen, Sophie Charlotte, einer hannöveriſchen Prinzeſſin, bewirkte er in Berlin, wo er ſich auch lange aufhielt, die Stiftung der Akademie der Wiſſenſchaften. In Wien war er auch mit dem Prinzen Eugen bekannt geworden. Bei dieſer Gelegenheit wurde er zuletzt Reichshofrath zu Wien. Als Reſultat dieſer Reiſe hat er ſehr wichtige hiſtoriſche Werke herausgegeben. Er ſtarb 1716 in Hannover, 70 Jahr alt. **)

*) *Vie de Mr. Leibnitz, p.* 25—28, 45, 59—62, 66—71; *Brucker. Histor. crit. philos. T. IV, P.* 2, *p.* 343—353.

**) *Leibnitzii Opera, T. II, P. I, p.* 45—46; *Vie de Mr. Leibnitz, p.* 77—80, 87—92, 110—116, 148—151; *Brucker. l. l. p.* 353—368.

Leibnitz hat nicht nur in der Philoſophie, ſondern in den mannigfaltigſten wiſſenſchaftlichen Fächern und Intereſſen mancherlei gearbeitet, ſich herumgetrieben und zu thun gemacht, beſonders auch in der Mathematik; und er iſt der Schöpfer der Methode des Integral= und Differential=Calcüls. Seine großen Verdienſte um Mathematik und Phyſik laſſen wir unberückſichtigt, und betrachten nur ſeine Philoſophie. — Kein **Werk** kann man als vollſtändiges Syſtem ſeiner Philoſophie anſehen. Zu den größeren gehört ſein Werk über den menſchlichen Verſtand (Nouveaux essais etc.) gegen Locke; das iſt nur Widerlegung. Seine Philoſophie iſt daher ganz in kleinen Broſchüren, Briefen, Antworten zu Einwürfen zerſtreut; wir finden ſchlechthin kein ausgearbeitetes ſyſtematiſches Ganze. Das Werk, das etwa ſo ausſieht, ſeine Théodicée, das berühmteſte bei'm Publikum, iſt eine populare Schrift, die er für die Königin Sophie Charlotte gegen Bayle ſchrieb, und in der er ſich Mühe gab, eben die Sache nicht ſpekulativ vorzuſtellen. Ein würtembergiſcher Theolog Pfaff und Andere, die mit Leibnitz in Korreſpondenz ſtanden, und ſelbſt die Philoſophie zu gut kannten, äußerten dieß gegen Leibnitz, der deſſen kein Hehl hatte, daß es eigentlich in popularer Form geſchrieben ſey. *) Sie machten ſich nachher über Wolf, der ſie für ganz ernſthaft nahm, deswegen ſehr luſtig; Wolf meinte, daß wenn es Leibnitz mit dieſer Theodicee nicht in dieſem Sinne Ernſt geweſen, ſo habe er ohne Wiſſen doch ſein Beſtes darin geſchrieben. Bayle war ein ſcharfer Dialektiker, der überall die Wendung nahm, die bei Vanini **) erwähnt iſt; indem er gegen die Dogmen der Religion verfährt, ſagt er, ſie könnten durch die Vernunft nicht bewieſen werden, ſie ſeyen nicht dadurch als wahr zu erkennen, aber der Glaube unterwerfe ſich. Leibnitz' Theodicee iſt für uns nicht mehr recht

*) *Vie de Mr. Leibnitz*, p. 134—143; *Brucker. Histor. crit. philos.* T. IV, P. 2, p. 385, 389; *Tennemann*, B. XI, S. 181—182.
**) *S. Oben*, S. 246—248.

genießbar; es iſt eine Rechtfertigung Gottes über die Uebel in der Welt. Das Reſultat iſt Optimismus, auf den hinkenden Gedanken geſtützt, Gott habe, da einmal eine Welt habe werden ſollen, aus den vielen möglichen Welten die möglichſt beſte, — die vollkommenſte erwählt, inſofern ſie vollkommen ſeyn konnte bei dem Endlichen, was ſie enthalten ſollte. *) Dieß läßt ſich wohl im Allgemeinen ſagen, aber dieſe Vollkommenheit iſt kein beſtimmter Gedanke; die Natur des Endlichen iſt damit nicht beſtimmt.

Leibnitzens **Philoſophie** iſt nun, wie geſagt, in verſchiedenen Aufſätzen, die in verſchiedener Rückſicht verfaßt ſind, in Briefen u. ſ. f. zerſtreut, durch Einwürfe veranlaßt, einzelne Seiten weiter herauszuziehen. So antwortet er einzeln; er hat eigentlich das Ganze ſeiner Philoſophie weder überſehen, noch ausgeführt. Seine eigentlich philoſophiſchen Gedanken ſind am meiſten zuſammenhangend vorgetragen in einer Abhandlung über die Principe der Gnade, Principes de la Nature et de la Grace, **) und beſonders in der an den Prinzen Eugen von Savoyen. ***) — Buhle †) ſagt: „Seine Philoſophie iſt nicht ſowohl ein Produkt einer freien ſelbſtſtändigen originalen Spekulation, als vielmehr ein Reſultat geprüfter älterer“ und neuerer „Syſteme, ein Eklekticismus, deſſen Mängeln er auf eine eigene Art abzuhelfen ſuchte. Es iſt deſultoriſche Bearbeitung der Philoſophie in Briefen.“

Leibnitz iſt im Ganzen ſo verfahren in ſeiner Philoſophie, wie die Phyſiker bei Bildung einer Hypotheſe noch verfahren. Es ſind Data vorhanden, dieſe ſollen erklärt werden. Es ſoll eine allgemeine Vorſtellung gefunden werden, aus der ſich das Beſondere ableiten laſſe; hier muß, wegen der vorhandenen Data,

*) *Essais de Théodicée*, *T. I*, *P. I*, §. 7—8, *p.* 83—85; *Principes de la nature et de la grace* (*Oper. T. II*, *P. I*), §. 10, *p.* 36.

**) *Leibnitzii Opera*, *T. II*, *P. I*, *p.* 32—39.

***) *Ibidem*, *Principia philosophiae*, *p.* 20—31.

†) Geſchichte der neueren Philoſophie, Bd. IV, Abth. 1, S. 131.

die allgemeine Vorſtellung, z. B. die Reflexions-Beſtimmung von Kraft oder Materie, nun ſo in ihren Beſtimmungen eingerichtet werden, daß ſie auf die Data paßt. So erſcheint die leibnitziſche Philoſophie weniger als ein philoſophiſches Syſtem, denn als eine Hypotheſe, nämlich als Gedanken über das Weſen der Welt, wie daſſelbe zu beſtimmen ſey, nach den als gültig angenommenen metaphyſiſchen Beſtimmungen, Daten und Vorausſetzungen der Vorſtellung. *) Die Vorſtellungen der Idee, des Weſens, wie es gedacht und beſtimmt werden ſoll, ſind ſo einzurichten, wie es paßt, — Gedanken, die übrigens ohne Konſequenz des Begriffs im Ganzen erzählungsweiſe vorgetragen werden. Leibnitzens Gedanken zeigen für ſich genommen in ihrem Zuſammenhange keine Nothwendigkeit; ſeine Philoſophie ſieht aus, wie Behauptungen, die er macht und die auf einander folgen. Seine Behauptungen erſcheinen als willkürliche Vorſtellungen, ein metaphyſiſcher Roman; man lernt ſie erſt ſchätzen, wenn man ſieht, was er dadurch hat vermeiden wollen. Er gebraucht eigentlich mehr äußere Gründe, um Verhältniſſe zu machen: „Weil ſolche Verhältniſſe nicht Statt finden können, ſo bleibt nichts übrig, als es ſo feſtzuſetzen.“ Kennt man dieſe Gründe nicht, ſo erſcheint dieß als willkürlicher Fortgang.

1. Leibnitzens Philoſophie iſt ein Idealismus, Intellektualismus. Die leibnitziſche Idee der Intellektualität des Univerſums ſteht einer Seits Locke, anderer Seits ſoll ſie der ſpinoziſtiſchen Subſtanz entgegengeſetzt ſeyn. Sie ſpricht näher einer Seits das Anundfürſichſeyn der Unterſchiedenen und der Individualität aus, in den vielen Monaden: anderer Seits dagegen und unverbunden die ſpinoziſtiſche Idealität und das Nichtanundfürſichſeyn aller Unterſcheidung aus, als vorſtellender Idealismus.

a. Leibnitz' Philoſophie iſt Metaphyſik, und ſteht dem Spi-

---

*) *Cf. Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 10, p. 86.*

nozismus weſentlich und ſcharf entgegen, dieſer Einen Subſtanz, wo Alles Beſtimmte nur ein Vorübergehendes iſt. Im Gegenſatz zu der ſpinoziſtiſchen einfachen allgemeinen Subſtanz legt Leibnitz die abſolute Vielheit, die individuelle Subſtanz zu Grunde, die er nach dem Vorgange der Alten Monaden nannte, — ein ſchon von den Pythagoreern gebrauchter Ausdruck. „Subſtanz iſt ein Ding, das der Thätigkeit fähig iſt; ſie iſt zuſammengeſetzt oder einfach, die zuſammengeſetzten können nicht ſeyn ohne einfache. Dieſe Monaden ſind einfache.“ *) Der Beweis, daß ſie das Wahre ſind von Allem, iſt ſehr einfach; es iſt oberflächliche Reflexion. Nämlich ein Satz von ihm iſt: „Weil es zuſammengeſetzte Dinge giebt, ſo müſſen die Principien derſelben das Einfache ſeyn; denn das Zuſammengeſetzte beſteht aus Einfachem.“ **) Dieſer Beweis iſt ſchlecht genug; es iſt die beliebte Manier, von etwas Beſtimmtem, Zuſammengeſetztem auszugehen, und dann zurück auf das Einfache zu ſchließen. Das iſt ganz richtig, aber eigentlich eine Tautologie. In der That, wenn Zuſammengeſetztes, ſo iſt auch Einfaches; denn Zuſammengeſetztes heißt ein in ſich Vielfaches, deſſen Zuſammenhang oder Einheit äußerlich iſt. Es iſt ſo die ſehr triviale Kategorie des Zuſammengeſetzten, aus dem leicht das Einfache abzuleiten iſt. Dieß iſt ein Schließen aus dem, was es giebt; es fragt ſich aber, ob das, was es giebt, wahr.

Dieſe Monaden ſind nun aber nicht ein abſtraktes Einfaches in ſich, — die leeren epikureiſchen Atome; dieſe ſind das in ſich Beſtimmungsloſe, alle Beſtimmung kommt bei Epikur nur her von der Aggregation der Atome. Die Monaden ſind dagegen ſubſtantielle Formen, ***) — ein guter Ausdruck, von den

*) Principes de la nature et de la grace, §. 1, p. 32 (Recueil de diverses pièces par Des-Maiseaux, T. II, p. 485).

**) *Principia philosophiae*, §. 1—2 (*Oper. T. II, P. I*), *p.* 20.

***) *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum* (*Oper. T. II, P. II*), §. 11, *p.* 55.

Scholaſtikern entlehnt, — alexandriniſche metaphyſiſche Punkte; ſie ſind die Entelechien des Ariſtoteles als reine Thätigkeit begriffen,*) ſie ſind Formen in ihnen ſelber. „Dieſe Monaden ſind nicht materiell oder ausgedehnt, ſie entſtehen auch nicht, noch vergehen ſie auf eine natürliche Weiſe; ſondern ſie können nur anfangen durch eine Schöpfung Gottes, und nur enden durch Vernichtung.“**) Dadurch unterſcheiden ſie ſich von den Atomen, die eben als Princip betrachtet werden. Der Ausdruck Schöpfung iſt nun aus der Religion bekannt; aber es iſt ein leeres Wort, aus der Vorſtellung aufgenommen: um Gedanke zu ſeyn, philoſophiſche Bedeutung zu haben, muß er noch viel näher beſtimmt ſeyn.

b. „Um ihrer Einfachheit willen werden die Monaden durch eine andere Monade nicht in ihrem inneren Weſen verändert; es findet keine urſachliche Verbindung zwiſchen ihnen Statt.“***) Von ihnen iſt jede ein gegen das Andere Gleichgültiges, Selbſtſtändiges; ſonſt wäre es keine Entelechie. Jede iſt ſo für ſich, daß alle ihre Beſtimmungen und Modifikationen ganz in ihnen allein vorgehen, und kein Beſtimmtwerden von Außen Statt findet. Leibnitz ſagt: „Es giebt drei Weiſen der Verbindung von Subſtanzen: 1) Urſächlichkeit, Influenz; 2) das Verhältniß der Aſſiſtenz; 3) das Verhältniß der Harmonie. Das Verhältniß des Einfluſſes iſt ein Verhältniß der Vulgarphiloſophie. Da man aber nicht begreifen kann, wie materielle Partikeln oder immaterielle Qualitäten von Einer Subſtanz in die andere übergehen können, ſo muß man ſolche Vorſtellung verlaſſen.“ Nimmt man die Realität des Vielen an, ſo kann durchaus kein Uebergang ſeyn; jedes iſt Letztes, abſolut Selbſtſtändiges. „Das Syſtem der Aſſiſtenz,“ nach Carteſius, „iſt überflüſſige Sache,

*) *Principia philosophiae*, §. 18, *p.* 22.

**) *Ibidem*, §. 3 — 6, *p.* 20 — 21; *Principes de la nature et de la grace*, §. 2, *p.* 32.

***) *Principia philosophiae*, §. 7, *p.* 21.

Deus ex machina, weil immer Mirakel in natürlichen Sachen angenommen werden.“ Nimmt man ſelbſtſtändige Subſtanzen an, wie Carteſius, ſo kann kein Kauſal-Nexus gedacht werden; denn dieſer ſetzt einen Einfluß, eine Beziehung Eines auf das Andere voraus, und ſo iſt das Andere keine Subſtanz. „Es bleibt alſo nur Harmonie, an ſich ſeyende Einheit übrig.“ *) „Die Monade iſt alſo einfach in ſich beſchloſſen, kann nicht durch Anderes beſtimmt werden; dieſes Andere kann nicht in ſie geſetzt werden. Sie kann weder außer ſich heraus, noch Anderes in ſie hinein.“ **) Das iſt auch das ſpinoziſtiſche Verhältniß; jedes Attribut ſtellt die Eſſenz Gottes für ſich ganz dar, Ausgedehntes und Denken wirken nicht aufeinander.

c. Drittens „aber müſſen dieſe Monaden zugleich gewiſſe Qualitäten haben, Beſtimmungen an ihnen ſelbſt, innere Aktionen, durch welche ſie von anderen unterſchieden ſind. — Es kann nicht zwei gleiche Dinge geben; denn ſonſt eben wären ſie nicht zwei, nicht unterſchieden, ſondern ein und daſſelbe.“ ***) Hier kommt denn nun der leibnitziſche Grundſatz des Nichtzuunterſcheidenden zur Sprache. Was nicht an ſich unterſchieden iſt, iſt nicht unterſchieden. Dieſes kann trivial genom-

*) Troisième éclaircissement du système de la Communication des substances (Oper. T. II, P. I), p. 73: . . . La voie de l'influence est celle de la philosophie vulgaire; mais comme on ne saurait concevoir des particules matérielles, ni des espèces ou des qualités immatérielles qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre, on est obligé d'abandonner ce sentiment etc. (Recueil, T. II, p. 402.)

**) *Principia philosophiae*, §. 7, *p.* 21.

***) *Ibidem*, §. 8 — 9, *p.* 21; Oper. T. II, P. I, p. 128 — 129, §. 4 — 5: Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de Mad. l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Mad. l'Electrice l'en défia, et il courut longtems envain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le microscope se trouveront discernables. C'est un argument contre les Atomes (Recueil, T. I, p. 50). — *Vergl. Hegel's Werke: Band IV, S.* 45.

men werden: Es gäbe nicht zwei Individuen, die einander gleich ſind. Für ſolche ſinnliche Dinge hat der Satz kein Intereſſe: es iſt prima facie gleichgültig, ob es zwei Dinge giebt, die ſich gleich ſind oder nicht; es kann auch immer Unterſchied des Raumes ſeyn. Dieß iſt der oberflächliche Sinn, der uns nichts angeht. Der nähere Sinn iſt jedoch, daß Jedes an ihm ſelbſt ein Beſtimmtes, ſich von Anderem an ihm ſelbſt Unterſcheidendes ſey. Ob zwei Dinge gleich oder ungleich ſind, iſt nur eine Vergleichung, die wir machen, die in uns fällt. Das Nähere aber iſt der beſtimmte Unterſchied an ihnen ſelbſt. Der Unterſchied muß Unterſchied an ihm ſelbſt ſeyn, nicht für unſere Vergleichung, ſondern das Subjekt muß an ihm ſelbſt dieſe eigene Beſtimmung haben; die Beſtimmung muß dem Individuum immanent ſeyn. Nicht nur wir unterſcheiden das Thier durch ſeine Klauen, ſondern es unterſcheidet ſich weſentlich dadurch, wehrt ſich, erhält ſich. Sind zwei Dinge bloß dadurch verſchieden, daß ſie zwei ſind, ſo iſt jedes Eins; Zwei macht aber an ſich kein Verhältniß aus, ſondern der beſtimmte Unterſchied an ſich, das iſt die Hauptſache.

d. Viertens. „Die Beſtimmtheit und die dadurch geſetzte Veränderung iſt aber ein innerliches, an ſich ſeyendes Princip; es iſt eine Vielheit von Modifikationen, von Verhältniſſen zu den ſie umgebenden Weſen, aber eine Vielheit, die in der Einfachheit eingeſchloſſen bleibt," *) — eine in ſich reflektirte, ſich erhaltende Beſtimmtheit. Das Einfache verändert ſich, und bleibt doch einfach. Die Monaden ſind ſo an ihnen ſelbſt, alſo durch Modifikationen in ihnen ſelbſt unterſchieden, nicht aber durch äußerliche Beſtimmungen. „Eine ſolche Beſtimmtheit und Veränderung, die ſo im Weſen ſelbſt bleibt und vorgeht, iſt nun eine Perception," — Vorſtellung können wir ſagen; und daher ſagt Leibnitz, alle Monaden ſind vorſtellend, darum nicht

*) *Principia philosophiae*, §. 10 — 13, *p.* 21.

bewußte. *) Mit anderen Worten, ſie ſind an ſich allgemein; dieß iſt eben die Allgemeinheit, Einfachheit in der Vielheit, aber eine Einfachheit, die zugleich Veränderung, Bewegung der Vielheit iſt. Dieß iſt eine ſehr wichtige Beſtimmung; in der Subſtanz ſelbſt iſt die Negativität, die Beſtimmtheit geſetzt, ohne ihre Einfachheit und Inſichſeyn aufzugeben. Dieſes kommt ebenſo dem Materiellen zu; das Materielle iſt Vielheit von Monaden. Daher iſt das leibnitziſche Syſtem ein Intellektualſyſtem: Alles Materielle ſey ein Vorſtellendes, Percipirendes. Die Vorſtellung, die Beſtimmung, die in ſich eingeſchloſſen iſt, iſt die Hauptſache. Das iſt der abſolute Unterſchied, was der Begriff genannt wird; was im bloßen Vorſtellen auseinander fällt, wird zuſammengehalten. Näher iſt darin dieſer Idealismus enthalten, daß das Einfache ein an ihm ſelbſt Unterſchiedenes ſey, und ungeachtet ſeiner Unterſchiedenheit an ihm ſelbſt doch Eins ſey und in der Einfachheit bleibe: wie z. B. Ich, mein Geiſt. Ich habe viele Vorſtellungen, ein Reichthum von Gedanken iſt in mir; und doch, dieſer Unterſchiedenheit ungeachtet, bin ich nur Eins. Dieß iſt dieſe Idealität, daß das Unterſchiedene zugleich aufgehoben iſt, als Eins beſtimmt iſt. Dieſe Beſtimmungen, dieſe in den Monaden eingeſchloſſenen Vorſtellungen, ſind in ihnen auf ideelle Weiſe. Dieſe Idealität in der Monade iſt in ihr ſelbſt ein Ganzes, ſo daß dieſe Unterſchiede nur Vorſtellungen ſind. Dieß iſt das Intereſſante der leibnitziſchen Philoſophie.

Die Monade iſt alſo ein Vorſtellendes, Percipirendes; ſo ſagt er, die Monade iſt thätig. Denn Thätigkeit iſt Unterſchiedenſeyn in Einem; das iſt der wahrhafte Unterſchied. Die Monade iſt nicht nur vorſtellend, ſondern es iſt Veränderung darin; ſie verändert ſich in ſich ſelbſt, und bleibt doch abſolut, was ſie iſt. Dieſe Veränderung gründet ſich auf Thätigkeit. „Die Thätigkeit des inneren Princips, wodurch es von einer Perception

*) *Principia philosophiae*, §. 14, p. 21—22.

zur anderen fortgeht, iſt ein **Begehren** (appetitus)." *) Die Veränderung im Vorſtellen iſt Begehren. Das iſt Spontaneität der Monade; es kommt Alles nur ihr ſelbſt zu, Influenz fällt weg. — In der That, dieſe Intellektualität aller Dinge iſt ein großer Gedanke Leibnitzens. „Alle Vielheit iſt in die Einheit eingeſchloſſen," **) — die Beſtimmtheit nicht eine Differenz gegen ein Anderes, ſondern in ſich reflektirt. Dieß iſt eine Seite; die Sache iſt darin aber nicht vollſtändig, ſie iſt ebenſo different gegen Anderes.

e. Dieſe Vorſtellungen ſind nicht nothwendig bewußte Vorſtellungen. **Bewußtſeyn** iſt zwar ſelbſt Perception, aber ein höherer Grad derſelben; Perceptionen des Bewußtſeyns nennt Leibnitz **Apperceptionen**. Den Unterſchied von den bloß vorſtellenden Monaden und den ſelbſtbewußten ſetzt Leibnitz in einen Gradunterſchied der **Deutlichkeit**. Der Ausdruck Vorſtellung hat aber allerdings etwas Ungeſchicktes, da wir gewöhnt ſind, ihn nur dem Bewußtſeyn, und dem Bewußten als ſolchem zuzuſchreiben; Leibnitz aber nimmt auch bewußtloſes Vorſtellen an. Wenn Leibnitz bewußtloſe Vorſtellungen in Beiſpielen aufzeigt, ſo beruft er ſich auf den Zuſtand der Ohnmacht, des Schlafs, in denen wir **bloße** Monaden ſind: und daß Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn in ſolchen Zuſtänden vorhanden ſind, beweiſt er daraus, daß wir unmittelbar nach dem Aufwachen aus dem Schlafe Perceptionen haben; alſo müſſen andere da geweſen ſeyn, denn eine Perception entſpringt nur aus anderen. ***) Das iſt unbedeutendes empiriſches Aufweiſen.

f. Dieſe Monaden machen nun das Princip alles Seyen-

---

*) *Principia philosophiae*, §. 15, *p.* 22; *Principes de la nature et de la grace*, §. 2, *p.* 32.

**) *Principia philosophiae*, §. 16, *p.* 22.

***) *Ibidem*, §. 19—23, *p.* 22—23; *Principes de la nature et de la grace*, §. 4, *p.* 33—34; *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (*Oeuvres philosophiques de Leibnitz par Raspe*), *Liv. II*, *Ch. IX*, §. 4, *p.* 90.

den aus. Die **Materie** iſt nichts Anderes, als ihr leidendes Vermögen. Dieß leidende Vermögen macht eben die **Dunkelheit** der Vorſtellungen aus oder eine Betäubung, die nicht zum Unterſcheiden, zum Begehren oder zur Thätigkeit kommt. *) Das iſt eine richtige Beſtimmung jenes Vorſtellens; nach dem Momente der Einfachheit iſt es Seyn, Materie. Sie iſt an ſich Thätigkeit; bloßes Anſichſeyn ohne Geſetztſeyn, wäre der beſſere Ausdruck. Das Uebergehen von der Dunkelheit zur Klarheit beweiſt er durch Ohnmacht.

g. Die **Körper** als Körper ſind Aggregate von Monaden; ſie ſind Haufen, welche nicht Subſtanzen heißen können, ſo wenig als eine Heerde Schaafe dieſen Namen führen kann. **) Die Kontinuität derſelben iſt eine Ordnung oder Ausdehnung, der Raum aber nichts an ſich; ***) er iſt nur in einem Anderen, oder eine Einheit, die unſer Verſtand jenem Aggregate giebt. †)

2. Leibnitz beſtimmt und unterſcheidet nun unorganiſche, organiſche und bewußte Monaden näher auf folgende Art.

a. Solche Körper, die keine innere Einheit haben, deren Momente bloß durch den Raum oder äußerlich verbunden ſind, ſind **unorganiſche**; ſie haben nicht eine Entelechie oder eine Monade, die über die übrigen herrſcht. ††) — Die Kontinuität iſt ſo nur Raum; als bloße äußere Beziehung hat ſie nicht den Begriff der Gleichheit dieſer Monaden an ihnen ſelbſt an ſich

*) *De anima brutorum* (*Op. T. II, P. I*), §. 2—4, *p.* 230—231.

**) *Oper. T. II, P. I, p.* 214—215, §. 3; *De ipsa natura sive de vi insita*, §. 11, *p.* 55; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (*Op. T. II, P. I*), *p.* 50, 53.

***) *Oper. T. II, P. I, p.* 79, 121, 234—237, 280, 295; *Nouveaux essais sur l'entendement humain, L. II, Ch. XIII*, §. 15, 17, *p.* 106—107.

†) *Nouveaux essais sur l'entend. humain, L. II, Ch. XII*, §. 7, *p.* 102—103; *Ch. XXI*, §. 72, *p.* 170; *Ch. XXIV*, §. 1, *p.* 185.

††) *Oper. T. II, P. I, p.* 39; *Nouveaux essais, L. III, Ch. VI*, §. 24, *p.* 278; §. 39, *p.* 290.

Die Kontinuität iſt in der That als eine Ordnung, Gleichheit an ihnen ſelbſt zu ſetzen. Leibnitz beſtimmt daher ihre Bewegungen als einander gleich, als eine Zuſammenſtimmung derſelben; *) — d. h. aber wieder, die Gleichheit iſt nicht an ihnen ſelbſt. In der That macht die Kontinuität die weſentliche Beſtimmung des Unorganiſchen aus. Aber ſie muß zugleich nicht als Aeußeres oder als Gleichheit aufgefaßt werden, ſondern als durchdringende oder durchgedrungene Einheit, welche die Einzelnheit in ſich aufgelöſt hat, — eine Flüſſigkeit. Aber dazu kommt Leibnitz nicht, weil ihm Monaden das abſolute Princip ſind, die Einzelnheit das ſich Aufhebende iſt.

b. Eine höhere Stufe des Seyns ſind die belebten und beſeelten Körper, in welchen Eine Monade eine Herrſchaft über die übrigen hat. Der mit der Monade verbundene Körper, von dem die Eine Monade die Entelechie, Seele iſt, wird mit dieſer Seele ein Lebendiges, ein Thier genannt. — Eine ſolche Entelechie herrſcht über die anderen, aber nicht realiter, ſondern formal; aber die Glieder dieſes Thiers ſind ſelbſt wieder ſolche Beſeelte, deren jedes abermals ſeine herrſchende Entelechie in ihm hat. **) Herrſchen iſt aber hier nur ein uneigentlicher Ausdruck. Dieß Herrſchen iſt nicht über Andere, denn alle ſind ſelbſtſtändig; es iſt alſo nur ein formeller Ausdruck. Hätte Leibnitz ſich nicht mit dem Worte Herrſchaft beholfen, und dieß eben näher entwickelt: ſo hätte eben dieſe übergreifende Monade die anderen aufgehoben, als negativ geſetzt; das Anſichſeyn der anderen Monaden wäre verſchwunden, oder das Princip des abſoluten Seyns dieſer Punkte oder Individuen. — Doch dieſe Beziehung derſelben auf einander werden wir nachher ſehen.

c. Die bewußte Monade unterſcheidet ſich nun von den

---

*) *Oper. T. II, P. II, p. 60; Nouveaux essais sur l'entendement humain, L. II, Ch. XXIII,* §. 23, *p.* 181.

**) *Principia philosophiae,* §. 65 — 71, *p.* 28; *Principes de la nature et de la grace,* §. 3 — 4, *p.* 32 — 33.

nackten (materiellen) Monaden durch die Deutlichkeit des Vorſtellens. Aber es iſt dieß freilich nur ein unbeſtimmtes Wort, ein formeller Unterſchied; es deutet darauf hin, daß das Bewußtſeyn eben das Unterſcheiden des Ununterſchiedenen, das Unterſcheiden die Beſtimmtheit des Bewußtſeyns ausmacht. Beſtimmter beſtimmt Leibnitz den Unterſchied des Menſchen, daß „er der Erkenntniß nothwendiger und ewiger Wahrheiten fähig iſt,“ — oder daß er das Allgemeine vorſtellt einer Seits und dann das Zuſammenhängende; die Natur und das Weſen des Selbſtbewußtſeyns liegt in der Allgemeinheit der Begriffe. „Dieſe ewigen Wahrheiten beruhen auf zwei Grundſätzen; der eine Satz iſt der des Widerſpruchs, der andere der des zureichenden Grundes.“ Jener iſt die Einheit unnützer Weiſe als Satz ausgedrückt, das Unterſcheiden Nichtzuunterſcheidender, A = A; er iſt die Definition des Denkens, aber nicht ein Satz, der eine Wahrheit als Inhalt enthielte, oder nicht den Begriff der Unterſcheidung als ſolcher ausdrückt. Das andere wichtige Princip war: Was im Gedanken nicht unterſchieden iſt, iſt nicht unterſchieden. „Der Satz des Grundes iſt, daß Alles ſeinen Grund hat,“ *) — das Beſondere das Allgemeine zum Weſen hat. Die nothwendige Wahrheit muß ihren Grund ſo an ihr haben, daß er durch Analyſe gefunden wird, d. h. eben durch jenen Satz der Identität. Die Analyſe iſt eben die beliebte Vorſtellung von Auflöſung in einfache Begriffe und Sätze, — eine Auflöſung, die ihre Beziehung vernichtet, alſo in der That einen Uebergang in das Entgegengeſetzte macht, ohne Bewußtſeyn darüber zu haben, und darum auch den Begriff ausſchließt. — Zureichender Grund ſcheint Pleonasmus zu ſeyn; Leibnitz verſtand darunter Endurſachen, Zwecke (causae finales). Es iſt der Unterſchied von Kauſal- und Final-Urſach, der hier zur

*) *Principia philosophiae*, §. 29—31, *p.* 24; *Principes de la nature et de la grace*, §. 5, *p.* 34; *Essais de Théodicée, T. I, P. I*, §. 44, *p.* 115.

Sprache kommt.*) — Dieß ſind nun alſo die Haupt=Momente.

3. Dieſes Allgemeine ſelbſt, das abſolute Weſen — denn es iſt doch noch etwas Anderes als jene Monaden — nun ſpaltet ſich auch bei Leibnitz in zwei Seiten, nämlich in das allgemeine Seyn und das Seyn als Einheit der Entgegengeſetzten.

a. Jenes Allgemeine iſt Gott. Dieſes Princip des zureichenden Grundes macht denn allerdings weiter den Uebergang zum Bewußtſeyn Gottes, als der Urſache der Welt. Eine Folge dieſer ewigen Wahrheiten iſt die Exiſtenz Gottes: Ewige Wahrheit iſt Bewußtſeyn des an und für ſich Allgemeinen und Abſoluten; und dieß Allgemeine, an und für ſich Abſolute iſt Gott, iſt als Monas Eins mit ſich, iſt die Monade der Monaden, iſt die abſolute Monas. — Die ewigen Wahrheiten, die Geſetze der Natur müſſen einen zureichenden Grund haben; der allgemeine zureichende Grund beſtimmt ſich als Gott. Und hier kommt wieder der langweilige Beweis von ſeinem Daſeyn; er iſt der Quell der ewigen Wahrheiten und Begriffe, und ohne ihn würde keine Möglichkeit Wirklichkeit haben. Er hat den Vorzug, in ſeiner Möglichkeit zugleich zu exiſtiren;**) — es iſt die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, aber auf begriffloſe Weiſe. Was nothwendig iſt, aber nicht begriffen wird, wird in ihn verlegt; er iſt mehr als Allgemeines, aber nach der Seite der Beziehung Entgegengeſetzter.

b. Die zweite Seite iſt die abſolute Beziehung Entgegengeſetzter. Dieſe kommt vor, erſtens in der Form von abſolut Entgegengeſetzten des Gedankens, dem Guten und dem Böſen. „Gott iſt Urheber der Welt;" das bezieht ſich ſogleich auf das Uebel. — Dieſe Beziehung iſt es, um die ſich das philoſophiſche Beſtreben herumdreht, zu deren Einheit aber es nicht gelangte.

---

*) *Principes de la nature et de la grace*, §. 7, *p.* 35.
**) *Ibidem*, §. 8, *p.* 35; *Principia philoſoph.* §. 43—46, *p.* 25.

Es iſt das Uebel in der Welt zu begreifen; doch wird über den fixen Gegenſatz nicht hinaus gekommen. Leibnitz hat den langweiligen Gedanken, daß Gott unter den unendlich möglichen Welten die beſte ausgewählt habe, — *Optimismus*.*) Das iſt ein ſchlechter, popularer Ausdruck, ſo ein Geſchwätze von Möglichkeit der Vorſtellung oder Einbildung; Voltaire hat ihn luſtig perſiflirt. Weil die Welt ein Inbegriff endlicher Weſen ſeyn ſollte, ſo konnte das Uebel nicht von ihr getrennt werden, da Uebel Negation, Endlichkeit iſt.**) Es bleibt da die Realität und Negation ebenſo gegeneinander über ſtehen, als vorhin. Das iſt Hauptvorſtellung in der Theodicee. — So was kann man wohl im gemeinen Leben ſagen. Wenn ich eine Waare auf dem Markt in einer Stadt holen laſſe, und ſage, ſie ſey zwar nicht vollkommen, aber die beſte, die zu haben geweſen: ſo iſt dieß ein ganz guter Grund, mich zufrieden zu geben. Aber Begreifen iſt ein ganz Anderes. Es iſt weiter nichts geſagt als, die Welt ſey gut, aber auch Uebels darin; — es bleibt daſſelbe vor, wie nach. „Weil ſie einmal habe endlich ſeyn ſollen," — das iſt bloße Wahl, Willkür. Warum und wie iſt im Abſoluten und in ſeinen Entſchlüſſen Endlichkeit? Und dann wird aus der Beſtimmung der Endlichkeit geſchloſſen, worin es allerdings liegt, das Uebel abzuleiten.

„Gott will das Uebel nicht; das Uebel fällt nur indirekt in die Folgen" (blind), „weil *manchmal* das größere Gut nicht erlangt werden könnte, wenn die Uebel nicht vorhanden wären. Alſo ſind ſie Mittel zum guten Zwecke." Warum gebraucht Gott nicht ein anderes Mittel? Es iſt immer äußerlich, nicht an und für ſich. „Aber ein moraliſches Uebel darf nicht als Mittel betrachtet werden, noch

---

*) *S. Oben, S.* 453.

**) *Essais de Théodicée, T. I, P. I*, §. 20, *p.* 96, 97; §. 32—33, *p.* 106—107; *T. II, P. II*, §. 153, *p.* 57—58; §. 378, *p.* 256—257.

muß man (nach dem Apoſtel) Uebels thun, um des Guten willen; aber es hat doch oft das Verhältniß einer conditio sine qua non des Guten. Das Böſe iſt in Gott nur der Gegenſtand eines erlaubenden Willens (voluntatis permissivae)," *) — kurz Alles, was das Schlechte. „Das Gute iſt der Zweck, aber jedwedes, auch das untergeordnete: die gleichgültigen Dinge aber und die Uebel oft Mittel; das Böſe jedoch nur conditio sine qua non, in welchem Sinne Chriſtus ſagte, Aergerniß müſſe ſeyn." **)

„Nach der Weisheit Gottes müſſen wir annehmen, daß die Geſetze der Natur die beſten ſind." Im Allgemeinen iſt man damit zufrieden; aber die Antwort iſt für die beſtimmte Frage nicht hinreichend. Man will das Gute dieſes Geſetzes erkennen. Das wird nicht geleiſtet. „Das Geſetz des Falls, z. B., iſt das beſte: Das Verhältniß der Zeiten und Räume als das Quadrat iſt das beſte." Man könnte auch für die Mathematik jede andere Potenz gebrauchen. Leibnitz antwortet: „Gott hat es gemächt;" das iſt keine Antwort. Wir wollen den beſtimmten Grund dieſes Geſetzes erkennen; ſolche allgemeinen Beſtimmungen lauten fromm, ſie ſind aber nicht genügend.

c. Das Weitere iſt dieſes, daß der zureichende Grund ſich auf die Vorſtellung von den Monaden beziehe. Die Principien der Dinge ſind die Monaden, jede iſt für ſich, wirkt nicht auf die andere, zugleich iſt eine Harmonie in der Welt vorhanden. Wenn die Monas monadum, Gott, die abſolute Subſtanz iſt, ſo hört die Subſtantialität der einzelnkn Monaden auf. Es iſt ein Widerſpruch, der in ſich unaufgelöſt iſt: Die Eine ſubſtan-

*) Causa Dei asserta per justitiam ejus (Essais de Théodicée, T. II), §. 34 — 38, p. 385 — 386.

**) Ibidem, §. 39, p. 386: Deus itaque inter objecta voluntatis habet optimum, ut finem ultimum: sed bonum, ut qualemcunque, etiam subalternum; res vero indifferentes, itemque mala, saepe ut media: at malum culpae non nisi ut rei alioqui debitae conditionem sine qua non esset, eo sensu quo Christus dixit oportere ut scandala existant.

tielle Monade und dann die vielen einzelnen Monaden, die ſelbſtſtändig ſeyn ſollen, deren Grund iſt, daß ſie nicht in Beziehung auf einander ſtehen; und ſo iſt ein Widerſpruch, der nicht aufgelöſt iſt. Sie ſind, wird geſagt, durch Gott geſchaffen, d. h. durch ſeinen Willen ſo geſetzt als Monaden.

Die Einheit entgegengeſetzt Seyender, der *Seele* und des *Körpers*, iſt allgemeiner als Verhältniß von Monaden zu Monaden zu faſſen. Dieſe Einheit ſtellt Leibnitz als eine nicht differente Beziehung, als eine begriffloſe Beziehung vor, nämlich als eine *präſtabilirte Harmonie*.*) — Leibnitz gebraucht das Beiſpiel von zwei Uhren, die auf dieſelbe Stunde geſtellt ſind und gleichen Gang haben; **) ſo geht die Bewegung des denkenden Reichs in der Beſtimmung nach Zwecken vor, und das Fortgehen des körperlichen ihm entſprechenden nach allgemeinem Kauſal=Zuſammenhang. ***) — Es iſt daſſelbe bei Spinoza, daß dieſe beiden Seiten des Univerſums unter ſich keinen Zuſammenhang haben, eine nicht auf die andere einwirkt, ſondern völlig gleichgültig gegen einander ſind, überhaupt die differente Beziehung des Begriffs fehlt. In dem abſtrakten Denken, das ohne Begriff, erhält jene Beſtimmtheit die Form der Einfachheit, des Anſich, des Gleichgültigſeyns gegen Anderes (ſchon das abſtrakte Roth iſt geſetzt gleichgültig gegen Blau u. ſ. f.), — ein bewegungsloſes Reflektirtſeyn. — Hier verläßt, wie vorher, den Leibnitz ſein Princip der Individuation; es hat nur den Sinn, ausſchließendes Eins zu ſeyn, nicht über das Andere übergreifendes: vorgeſtelltes Eins, nicht ſein Begriff. Die Seele hat alſo eine Reihe von Vorſtellungen, die ſich aus ihrem In=

*) *Principes de la nature et de la grace*, §. 3, *p.* 33; *Premier éclaircissement du système de la communication des substances, p.* 70.

**) *Second et troisième éclaircissemens du système de la communication des substances, p.* 71 — 73.

***) *Principia philosophiae*, §. 82, *p.* 30; *Principes de la nature et de la grace*, §. 11, *p.* 36.

neren entwickeln, und dieſe Reihe iſt urſprünglich in ſie gelegt, bei der Schöpfung, d. i. es iſt eben unmittelbar ſo: ſie iſt dieſe Beſtimmtheit an ſich, ſeyende Beſtimmtheit; aber Beſtimmtheit iſt nicht an ſich, die reflektirte Entfaltung dieſer Beſtimmtheit in der Vorſtellung iſt ihr Daſeyn. Mit dieſer Reihe von unterſchiedenen Vorſtellungen geht eine Reihe von Bewegungen des Körpers parallel oder des außer ihr Seyenden. *) Weſentliches Moment der Realität ſind beide; ſie haben Gleichgültigkeit gegen einander, aber ebenſo weſentliche differente Beziehung.

Es iſt Seele, Denkendes: und auf der anderen Seite Körperliches, Bewegungen. Jede Monade iſt in ſich geſchloſſen, wirkt nicht auf den Körper; Jedes iſt unendliche Menge von Atomen, und doch iſt ein Entſprechen der Atome. Die nähere Beſtimmung des Verhältniſſes der Monas monadum, ihrer Thätigkeit iſt, daß ſie iſt das Präſtabilirende in den Veränderungen der Monaden; dieſe Harmonie legt Leibnitz in Gott. **) Er iſt der zureichende Grund dieſes Entſprechens; er hat die Menge der Atome ſo eingerichtet, daß die urſprünglichen Veränderungen, die ſich innerhalb Einer Monade entwickeln, den Veränderungen der anderen entſprechen. Das iſt präſtabilirte Harmonie. Wenn ein Hund Prügel kriegt, ſo entwickelt ſich der Schmerz in ihm, der Prügel entwickelt ſich ebenſo, ebenſo der Schlagende; ihre Beſtimmungen entſprechen ſich alle, und nicht durch objektiven Zuſammenhang der Beſtimmungen, ſondern Jedes iſt ſelbſtſtändig. ***) Der Zuſammenhang unter den Monaden kommt nicht ihnen zu. Das Princip der Zuſammenſtimmung iſt alſo außer ihnen in Gott, der dadurch die Monade der Monaden, die abſolute Einheit iſt; vom Entſprechen iſt Gott die Urſach.

---

*) *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, p.* 54 — 55.

**) *Principia philosophiae,* §. 90, *p.* 31*; Principes de la nature et de la grace,* §. 12 — 13, *p.* 36 — 37*;* §. 15, *p.* 37 — 38.

***) *Oper. T. II, P. I, p.* 75 — 76.

Wir ſahen von Anfang an, wie Leibnitz zu dieſer Vorſtellung kam. Jede Monade iſt vorſtellend überhaupt und als ſolche Vorſtellung des Univerſum's. Jede Monade iſt an ſich Totalität, an ſich die ganze Welt. Damit iſt aber dieſe Vorſtellung noch nicht eine bewußte; die nackte Monade iſt ebenſo an ſich das Univerſum, und das Unterſcheiden iſt die Entwickelung dieſer Totalität in ihr. *) Das, was ſich in ihr entwickelt, iſt zugleich in Harmonie mit allen anderen Entwickelungen; es iſt Eine Harmonie. „Im Univerſum iſt Alles auf's Genauſte verknüpft, es iſt aus Einem Stücke, wie ein Ocean: die geringſte Bewegung pflanzt ihre Wirkung bis in jede Weite fort." **) Aus Einem Sandkörnchen könnte das ganze Univerſum in ſeiner ganzen Entwickelung begriffen werden, wenn wir das Sandkörnchen ganz erkennten. Das heißt weiter nicht viel geſagt, ſo glänzend es ausſieht; denn das übrige Univerſum iſt noch etwas mehr und Anderes, als ein Sandkörnchen, das wir erkennen. Sein Weſen ſey das Univerſum, iſt ein leeres Geſchwätze; denn eben das Univerſum als Weſen iſt nicht das Univerſum. Zu dem Sandkorn muß noch Manches hinzukommen, was nicht darin iſt; und indem ſo der Gedanke mehr hinzuthut als Sandkörnchen exiſtiren, ſo kann das Univerſum und ſeine Entwickelung dann allerdings begriffen werden. So hat oder iſt alſo jede Monade die Vorſtellung des ganzen Univerſums, d. h. eben ſie iſt Vorſtellung überhaupt, aber zugleich eine beſtimmte, wodurch ſie dieſe Monade iſt, Vorſtellung nach ihrer beſonderen Lage und Umſtänden. ***)

Die Monade iſt thätig, vorſtellend, percipirend; dieſe Perceptionen, die ihr Univerſum ausmachen, entwickeln ſich in ihr

---

*) *Principia philosoph.*, §. 58—62, *p.* 27: *Oper. T. II, P. I, p.* 46—47.

**) *Essais de Théodicée, T. I, P. I,* §. 9, *p.* 85—86.

***) *Principes de la nature et de la grace*, §. 12—13, *p.* 36—37: *Oper. T. II, P. I, p.* 337.

nach den Geſetzen der Thätigkeit. Wie die Bewegungen ihrer Außenwelt nach den Geſetzen der Körper ſich entwickeln: ſo folgt die Entwickelung aus ſich des Vorſtellens in ſich ſelbſt, des Geiſtigen, den Geſetzen der Begierde. Die Freiheit iſt die Spontaneität, daß, was ſich in jeder Monade entwickelt, ihre immanente Entwickelung iſt; Freiheit iſt nur bewußte Spontaneität. *) Die Magnetnadel hat Spontaneität. Er ſagt: Die Natur der Magnetnadel iſt, ſich nach Norden zu richten; hätte ſie Bewußtſeyn, ſo würde ſie ſich vorſtellen, daß dieß ihre Selbſtdetermination ſey, — ſo hätte ſie den Willen, ſich nach ihrer Natur zu geriren. **) Denn Jedes hat appetitus nach ſeiner eigenen Natur. Indem ſo die Monaden abgeſchloſſen ſind, jede ſich in ſich entwickelt, ſo muß ferner dieſe Entwickelung in Harmonie ſeyn. Ein organiſches Ganze, ein Menſch iſt dieß, aus ſich ſelbſt den Zweck zu ſetzen; aber es iſt in ſeinem Begriffe, auf ein Anderes gerichtet zu ſeyn. Er ſtellt ſich dieß und jenes vor, will dieß oder jenes; ſeine Thätigkeit wendet ſich dahin, und bringt Veränderungen hervor. Seine innere Beſtimmung wird ſo leibliche Beſtimmung, und dann Veränderung nach Außen; er erſcheint als Urſach, wirkend auf andere Monaden. Dieß iſt aber nur ein Schein. Dieß Andere iſt das Wirkliche, inſofern die Monade es beſtimmt, negativ ſetzt; ſie iſt dieß Paſſive an ihr ſelbſt, alle Momente ſind ſo in ihr beſchloſſen. Aber eben darum bedarf es nicht anderer Monaden. Wenn dieß Füreinanderesſeyn ein Schein iſt, ſo iſt es ebenſo dieß Fürſichſeyn, das nur Bedeutung hat in Beziehung auf das Füreinanderesſeyn; es bedarf keiner Geſetze, als der Monaden in ſich ſelbſt.

Das Große an Leibnitz iſt dieſe Intellektualität, aber Leibnitz hat dieſes Vorſtellen nicht auszuführen gewußt; und aus dieſem Grunde iſt dieſe Intellektualität zugleich unendliche Viel-

*) *Essais de Théodicée*, *T. II*, *P. III*, §. 291, *p.* 184 — 185.
**) *Ibidem*, *T. I*, *P. I*, §. 50, *p.* 119.

heit. Dieſe iſt abſolut, die Monade iſt ſelbſtſtändig; dieſe Intellektualität hat das Eins nicht zu überwältigen gewußt. Die Trennung im Begriffe, die bis zum Entlaſſen aus ſich ſelbſt geht, dem Scheinen in unterſchiedene Selbſtſtändigkeit, hat er nicht in die Einheit zuſammenzufaſſen gewußt. Die Zuſammenſtimmung dieſer beiden Momente, des Ganges der Vorſtellungen und des Ganges der äußeren Reflexion, als Urſach und Wirkung erſcheinend, weiß Leibnitz nicht an und für ſich zu beziehen; er läßt ſie daher auseinanderfallen. Jedes iſt paſſiv für ein Anderes. Näher betrachtet er Beides in Einer Einheit; aber ihr Thätigſeyn iſt zugleich nicht für ſie. Und unbegreiflich wird jeder Fortgang für ſich, weil der Gang der Vorſtellung als durch Zwecke an ihm ſelbſt dieß Moment des Andersſeyns der Paſſivität bedarf, und wieder der Zuſammenhang der Urſache und Wirkung das Allgemeine: Jedes aber dieſes ſeines anderen Moments entbehrt. Aber inſofern in dem Verlaufe der bewußten Vorſtellungen kein nothwendiger Zuſammenhang eintritt, ſondern Zufälligkeit, Sprünge erſcheinen, ſo iſt nach Leibnitz dieß dadurch, „daß die Natur einer erſchaffenen Subſtanz es mit ſich bringt, daß ſie ſich unaufhörlich in einer gewiſſen Ordnung verändert, welche ſie ſelbſtthätig (spontanément) durch alle die Zuſtände leitet, die ihr begegnen werden; ſo daß derjenige, der Alles ſieht, in dem gegenwärtigen Zuſtande der Subſtanz auch den vergangenen und künftigen erkennt. Das Geſetz der Ordnung, das die Individualität der beſonderen Subſtanz beſtimmt, hat eine genaue Beziehung zu dem, was in jeder anderen Subſtanz und im ganzen Univerſum vorgeht." *) D. h. an ſich iſt die Monade nicht, oder es giebt zweierlei Anſichten, ſie als ſelbſtthätig der Form nach erzeugend ihre Vorſtellungen und ſie als Moment des Ganzen der Nothwendigkeit zu ſetzen; das heißt nach Spinoza, ſie von beiden Seiten betrachtet.

---

*) *Oper. T. II, P. I, p.* 75.

Dieſe Einheit, daß zuſammenſtimmt die Beſtimmung des Willens des Menſchen und die Veränderung, die er meint dadurch hervorzubringen, iſt durch ein Anderes, nicht von Außen; und dieß Andere iſt Gott, der dieſe Harmonie präſtabilirt, — es iſt dieß die bekannte präſtabilirte Harmonie. Indem eine Monade verändert wird, gehen in der anderen Monade Veränderungen vor, die jenem entſprechen; dieß Entſprechen iſt Harmonie und durch Gott geſetzt. Dieſe abſolute Einheit wird nun in Gott verlegt; er iſt die Monade der Monaden. Vor Gott waren ſie nicht ſelbſtſtändig; in Gott ſind ſie abſorbirt, ideell. Damit käme nun jetzt die Forderung, in Gott eben jene Einheit zu begreifen von dem, was vorher auseinander fällt; allein Gott hat das Privilegium, daß ihm das aufgebürdet wird, was nicht begriffen werden kann. Das Wort Gott iſt ſo dann die Aushülfe, die ſelbſt nur zur Einheit führt, die nur eine genannte iſt; das Herausgehen des Vielen aus dieſer Einheit wird aber nicht aufgezeigt.

Gott ſpielt daher in der neueren Philoſophie eine weit größere Rolle, als in der alten. In der neueren iſt das Begreifen Hauptforderung, der abſolute Gegenſatz herrſchend, Denken und Seyn. So weit Gedanken fortgehen, ſo weit das Univerſum: wo das Begreifen aufhört, hört das Univerſum auf, und es fängt Gott an; ſo daß ſogar dafür gehalten wird, durch's Begreifen werde Gott ſchlecht, dann ſey er in die Endlichkeit herabgezogen. — Es wird von Beſtimmtem ausgegangen: Dieß und jenes iſt nothwendig, aber wir begreifen die Einheit dieſer Momente nicht; dieſe fällt dann in Gott. Gott iſt alſo gleichſam die Goſſe, worin alle die Widerſprüche zuſammenlaufen. Eine ſolche populare Sammlung iſt nun Leibnitzens Theodicee. Da ſind immer allerhand Ausreden auszuklügeln: Bei'm Widerſpruch von Gottes Gerechtigkeit und Güte, daß die eine die andere temperire: Wie ſich das Vorherwiſſen Gottes und die menſchliche Freiheit vertrage; — allerhand Synthesen,

die nie auf den Grund kommen, noch Beides als Momente aufzeigen.

Dieß ſind die Haupt-Momente der leibnitziſchen Philoſophie. Es iſt eine Metaphyſik, die von einer beſchränkten Verſtandesbeſtimmung ausgeht; dieß iſt die abſolute Vielheit, ſo daß der Zuſammenhang nur als Kontinuität aufgefaßt werden kann. Dadurch iſt ſchon die abſolute Einheit aufgehoben, aber ſie iſt vorausgeſetzt; und die Vermittelung der Einzelnen mit einander iſt nur ſo zu erklären, daß es Gott iſt, der die Harmonie in den Veränderungen der Einzelnen beſtimmt. Es iſt ein künſtliches Syſtem, das auf den Verſtandes-Kategorien des Abſolutſeyns der Vielheit, der abſtrakten Einzelnheit begründet iſt. Das Wichtige bei Leibnitz liegt in den Grundſätzen, in dem Princip der Individualität und dem Satze der Ununterſcheidbarkeit.

2. Wolf.

Unmittelbar an Leibnitz ſchließt ſich nun die wolfiſche Philoſophie an; denn ſie beſteht eigentlich darin, daß ſie ein Syſtematiſiren der leibnitziſchen iſt, daher ſie auch die leibnitziſch-wolfiſche heißt. — Mit Wolf iſt eine ſyſtematiſche Ausführung des philoſophiſchen Stoffes überhaupt gegeben. Wolf hat ſich um die Verſtandesbildung der Deutſchen große Verdienſte, unſterbliche Verdienſte erworben; er iſt es erſt, welcher nicht gerade die Philoſophie, aber den Gedanken in der Form des Gedankens zum allgemeinen Eigenthum gemacht und ihn an die Stelle des Sprechens aus dem Gefühl, aus dem ſinnlichen Wahrnehmen und in der Vorſtellung, in Deutſchland geſetzt hat. Dieß iſt, wie geſagt, Seite der Bildung, die uns eigentlich hier nichts angeht, ſondern vielmehr nur inſofern, als dieſe Form des Gedankens ſich als Philoſophie geltend macht. Dieſe Philoſophie wurde zur allgemeinen Bildung: das beſtimmte, verſtändige Denken iſt Grund-Princip; es breitet ſich über deu ganzen Kreis des Vorhandenen aus. Die geiſtige höhere ſubſtantielle Philo-

ſophie, das ſpekulative Intereſſe, was wir bei Böhm in einer eigenen noch barbariſchen Geſtalt auftreten ſahen, iſt ganz ausgelöſcht und ohne Wirkung in Deutſchland verſchwunden, auch mit Vergeſſen ſeiner Sprache.

In Chriſtian Wolf's Lebensumſtänden iſt dieß am Merkwürdigſten, daß er, geboren 1679 zu Breslau, eines Bäckers Sohn, anfangs Theologie, dann Philoſophie ſtudirte, und 1707 Profeſſor der Mathematik und Philoſophie zu Halle wurde. Hier machten ihm die pietiſtiſchen Theologen, beſonders Lange, die niederträchtigſten Händel. Die Frömmigkeit traute dieſem Verſtande nicht; iſt ſie wahrhaft, ſo geht ſie auf einen Inhalt, der ſpekulativer Natur iſt, und über den Verſtand hinausgeht. Als die Gegner durch ihre Schriften kein Oberwaſſer erhielten, ſo griffen ſie zu Intriguen. Sie ließen es bei König Friedrich Wilhelm I., dem Vater Friedrich's II., einem barbariſchen Soldatenfreunde, anbringen, daß nach Wolf's Determinismus der Menſch keinen freien Willen habe, und die Soldaten daher auch nicht aus freiem Willen deſertirten, ſondern durch eine beſondere Einrichtung (präſtabilirte Harmonie) Gottes; — eine Lehre, die, wenn ſie unter das Militair verbreitet würde, höchſt gefährlich ſeyn würde. Der König, hierüber höchſt aufgebracht, erließ ſogleich eine Kabinetsordre, daß Wolf binnen zweimal 24 Stunden bei Strafe des Stranges Halle und die preußiſchen Staaten verlaſſen ſollte. Wolf verließ alſo Halle, den 23. November 1723. Die Theologen fügten das Skandal hinzu, daß ſie gegen Wolf und ſeine Philoſophie predigten, und der fromme Franke Gott in der Kirche auf den Knien für dieſe Entfernung Wolf's dankte. Allein die Freude dauerte nicht lange. Wolf war nach Kaſſel gegangen: ward ſogleich als erſter Profeſſor der philoſophiſchen Fakultät in Marburg angeſtellt: um dieſelbe Zeit von den Akademien der Wiſſenſchaften zu London, Paris, Stockholm zum Mitgliede angenommen: von Peter I. in Rußland zum Vicepräſidenten ſeiner neu errichteten Akademie in Petersburg

ernannt. Er wurde auch nach Rußland berufen, was er aber ablehnte, erhielt aber ein Ehrengehalt, wurde von dem Churfürſten von Baiern in den Freiherrnſtand erhoben, kurz mit äußerlichen Ehren überhäuft, die beſonders damals, auch noch jetzt, vor dem allgemeinen Publikum ſehr viel galten, und zu groß waren, als daß ſie nicht hätten in Berlin das größte Aufſehen machen müſſen. — Es wurde dann in Berlin eine Kommiſſion niedergeſetzt, die ein Gutachten über die wolfiſche Philoſophie (denn dieſe hatte nicht vertrieben werden können) zu ſtellen hatte, und die ſie von aller Gefahr für Staat und Religion frei ſprach, für unſchädlich erklärte, und den Theologen den Mund ſtopfte und das Streiten verbot. Wolf ward von Friedrich II. gleich nach ſeiner Thronbeſteigung 1740 ſehr ehrenvoll zurückgerufen (Lange war geſtorben), und nahm jetzt den Ruf an. Schon Friedrich Wilhelm hatte ſehr ehrende Rückberufungsſchreiben an ihn erlaſſen, er jedoch den Ruf anzunehmen Bedenken getragen; er traute nicht. Er wurde Vicekanzler der Univerſität; er hatte aber ſeinen Ruf überlebt, und ſein Auditorium war am Ende völlig leer. Er ſtarb 1754. *)

Wolf brachte das ganze Wiſſen in pedantiſch-ſyſtematiſche Form. Wolf hat ſich in der Mathematik ſehr berühmt gemacht, und ebenſo durch ſeine Philoſophie, welche in Deutſchland lange herrſchend geweſen iſt. Seine Philoſophie aber iſt im Allgemeinen Verſtandes-Philoſophie zu nennen, die ſich auf alle Gegenſtände, die in das Gebiet des Wiſſens fallen, ausgedehnt hat: zwar erbaut auf der leibnitziſchen Grundlage, ſo jedoch, daß das Spekulative ganz darin verſchwunden iſt. Wolf hat ſich nun in Anſehung der Philoſophie vorzüglich in Beziehung auf deutſche allgemeine Bildung verdient gemacht; und er darf vor

---

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosoph., B. IV, Abth. II, S.* 571 — 582; *Tiedemann: Geist der spekulativen Philos., B. VI, S.* 511 — 518; *Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, B. III*, §. 79, *S.* 195 — 196.

Allen als Lehrer der Deutſchen genannt werden. Man kann ſagen, daß Wolf erſt das Philoſophiren in Deutſchland einheimiſch gemacht hat. Tſchirnhauſen und Thomaſius haben zugleich an dieſem Verdienſte Theil genommen, — ein unſterbliches Verdienſt dadurch erworben, daß ſie über die Philoſophie in deutſcher Sprache ſchrieben.

Einen großen Theil ſeiner Schriften verfaßte Wolf auch in dieſer ſeiner Mutterſprache; und dieß iſt wichtig. Der Titel der deutſchen philoſophiſchen Schriften iſt immer: „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menſchlichen Verſtandes und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkenntniß der Wahrheit, Halle, 1712,“ 8.; „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen, auch allen Dingen überhaupt, Frankfurt und Leipzig, 1719;“ „Von der Menſchen Thun und Laſſen, Halle, 1720;“ „Von dem geſellſchaftlichen Leben, Halle, 1721;“ „Von den Wirkungen der Natur, Halle, 1723;“ u. ſ. f. Wolf ſchrieb alſo deutſch; Tſchirnhauſen und Thomaſius haben an dieſem Ruhm Theil, wogegen Leibnitz nur lateiniſch oder franzöſiſch ſchrieb. Aber man kann erſt ſagen, wie ſchon erinnert worden,*). daß eine Wiſſenſchaft nur dann einem Volke angehört, wenn es ſie in ſeiner eigenen Sprache beſitzt; und dieß iſt bei der Philoſophie am Nothwendigſten. Denn der Gedanke hat eben dieß Moment an ihm, dem Selbſtbewußtſeyn anzugehören oder ſein Eigenſtes zu ſeyn; in der eigenen Sprache ausgedrückt, z. B. Beſtimmtheit ſtatt Determination, das Weſen ſtatt Eſſenz u. ſ. f., iſt dieß unmittelbar für das Bewußtſeyn, daß dieſe Begriffe ſein Eigenſtes ſind, mit dem es immer zu thun hat, nicht mit einem Fremden. Die lateiniſche Sprache hat eine Phraſeologie, einen beſtimmten Kreis, Stufe des Vorſtellens: es iſt einmal angenommen, daß man, wenn lateiniſch geſchrieben wird, platt ſeyn dürfe; es iſt unmöglich lesbar oder ſchreibbar, was man ſich erlaubt, lateiniſch zu ſagen.

*) *S. Oben, S.* 257.

Ueber alle Theile der Philoſophie bis zur Oekonomie hinaus hat er deutſche und lateiniſche Quartanten geſchrieben, 23 dicke Bände lateiniſch, zuſammen bei 40 Quartanten. Seine mathematiſchen Schriften machen noch beſondere viele Quartanten. Leibnitzens Differential- und Integral-Rechnung hat er beſonders in allgemeinen Gebrauch gebracht. — Von Tſchirnhauſens und Thomaſius' Philoſophie iſt aber ihrem Inhalte nach nicht viel zu ſagen, es iſt ſogenannte geſunde Vernunft; es iſt die Oberflächlichkeit und leere Allgemeinheit, die immer da ſtatt findet, wenn Anfang gemacht wird mit dem Denken. Die Allgemeinheit des Gedankens befriedigt dann, weil Alles darin iſt, wie ein Sittenſpruch, der aber in ſeiner Allgemeinheit eben keinen beſtimmten Inhalt hat.

Wolf's Philoſophie iſt nun alſo ihrem allgemeinen Inhalte nach im Ganzen leibnitziſche Philoſophie, nur daß er ſie ſyſtematiſirt hat. Dieß bezieht ſich aber nur auf die Hauptbeſtimmungen der Monaden und der Theodicee, denen er treu geblieben iſt. Die großen Verdienſte Wolf's um die Verſtandesbildung Deutſchlands, welche jetzt ganz für ſich ohne Zuſammenhang mit früherer tiefer metaphyſiſcher Anſchauung hervortrat, ſtehen in gleichem Verhältniſſe mit der Dürre und inneren Gehaltloſigkeit, in welche die Philoſophie verſank, die er in ihre förmlichen Disciplinen abtheilte, in verſtändigen Beſtimmungen mit pedantiſcher Anwendung der geometriſchen Methode ausſpann, und gleichzeitig mit Engliſchen Philoſophen den Dogmatismus der Verſtandes-Metaphyſik, nämlich ein Philoſophiren, welches das Abſolute und Vernünftige durch ſich ausſchließende Verſtandesbeſtimmungen und Verhältniſſe, z. B. Eins und Vieles oder Einfachheit und Zuſammenſetzung, Endliches und Unendliches, Kauſal-Verhältniß u. ſ. f. beſtimmt, zum allgemeinen Ton erhob. Wolf hat die ſcholaſtiſch-ariſtoteliſche Philoſophie vollends gründlich verdrängt, und die Philoſophie zur allgemeinen, der deutſchen Nation angehörigen, Wiſſenſchaft gemacht.

Sonſt aber hat er der Philoſophie die ſyſtematiſche und gehörige Eintheilung in Fächer gegeben, die noch bis auf die neueſten Zeiten als eine Art von Autorität gegolten hat:

I. Theoretiſche Philoſophie. Er handelt zuerſt 1. Logik ab, gereinigt von der ſcholaſtiſchen Ausführung: es iſt die Verſtandes-Logik, die Wolf ſyſtematiſirt hat; dann 2. Metaphyſik. Dieſe enthält: a. Ontologie, die Abhandlung von den abſtrakten, ganz allgemeinen Kategorien des Philoſophirens, des Seyns (ὄν), daß das ens unum, bonum iſt; das Eine, Accidenz, Subſtanz, *) Urſach und Wirkung, **) das Phänomen u. ſ. f. kommt vor; es iſt abſtrakte Metaphyſik. b. Die nächſte Lehre iſt Kosmologie; das iſt allgemeine Körperlehre, Lehre von der Welt. Das ſind metaphyſiſche, abſtrakte Sätze von der Welt, daß es keinen Zufall giebt, ***) keinen Sprung in der Natur, †) — das Geſetz der Kontinuität. Er ſchließt Naturlehre und Naturgeſchichte aus. c. Dann rationelle Pſychologie oder Pneumatologie, Philoſophie der Seele: Einfachheit, Unſterblichkeit, Immaterialität der Seele. ††) d. Natürliche Theologie: Beweiſe vom Daſeyn Gottes. †††) Empiriſche Pſychologie iſt eingeſchoben. [1]) Das iſt theoretiſche Philoſophie. II. Die praktiſche Philoſophie iſt: 1. Naturrecht, 2. Moral, 3. Völkerrecht oder Politik, 4. Oekonomie.

Das Ganze iſt vorgetragen in ſtreng geometriſchen Formen, Axiomen, Theoremen, Scholien, Corollarien u. ſ. f. Wolf ging einer Seits auf einen großen ganz allgemeinen Umfang, und anderer Seits auf Strenge der Methode in Anſehung der Pro-

---

*) *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Th. I, Kap. II*, §. 114, *S.* 59—60 (*Halle*, 1741).

**) *Ibidem*, §. 120, *S.* 62—63.

***) *Ibidem, Kap. IV*, §. 575—581, *S.* 352—359.

†) *Ibidem*, §. 686, *S.* 425.

††) *Ibidem, Kap. V*, §. 742, *S.* 463; §. 926, *S.* 573.

†††) *Ibidem, Kap. VI*, §. 928, *S.* 574, *flg.*

[1]) *Ibidem, Kap. III.*

poſitionen und ihrer Beweiſe. Der Inhalt iſt dann Theils aus Leibnitz genommen in Rückſicht der Philoſophie, oder aus unſerer Empfindung, Neigung empiriſch aufgenommen; und alle carteſiſche und ſonſtige Beſtimmungen der allgemeinen Begriffe hat er vollſtändig aufgenommen, Definitionen davon gegeben und auch Sätze über ſie aufgeſtellt, die er beweiſt. — Es iſt dieß Erkennen in der Manier wie bei Spinoza, nur noch hölzerner und bleierner. Wolf verfährt ſo: er giebt Definitionen, ſie ſind die Grundlage; ſie beruhen im Ganzen auf unſeren Vorſtellungen, es ſind Nominaldefinitionen. Er verwandelt unſere Vorſtellungen in Verſtandesbeſtimmungen; die Definition iſt richtig, wenn ſie ſolcher Vorſtellung entſpricht.

Für Deutſchland (auch allgemeiner) hat er die Welt des Bewußtſeyns definirt, wie man es auch von Ariſtoteles ſagen kann; er hat den ganzen Umkreis der menſchlichen Vorſtellungen explicirt, was für die allgemeine Bildung höchſt wichtig. Der Inhalt iſt eine Vermiſchung von abſtrakten Sätzen und ihren Beweiſen, vermiſcht mit Erfahrungen, auf deren ungezweifelter Wahrheit er einen großen Theil ſeiner Sätze baut, und bauen und die Gründe daraus hernehmen muß, wenn ein Inhalt herauskommen ſoll. (Bei Spinoza iſt kein Inhalt, als abſolute Subſtanz und das beſtändige Rückgehen in ſie.) Dieſen Inhalt hat er in die Form des Gedankens gefaßt, in allgemeine Beſtimmungen, die dem Gedanken als ſolchem angehören, oder nach der Form des Gedankens. Das iſt ein großes Verdienſt. Was ihn von Ariſtoteles unterſcheidet, iſt, daß er ſich nur verſtändig dabei verhalten hat; Ariſtoteles hat aber den Gegenſtand ſpekulativ behandelt. Die verſtändige Behandlung iſt dieß, daß jede Gedankenbeſtimmung für ſich feſtgehalten wird; der Skepticismus dagegen konfundirt dieſe feſten Gedankenbeſtimmungen.

Wolf hat nun die geometriſche Methode befolgt. In der Mathematik iſt der Verſtand an der Stelle; das Dreieck muß Dreieck bleiben. Wolf iſt der Lehrer des Verſtandes unter den

Deutſchen geweſen. Die geometriſche Methode hat ſchon Spinoza angewendet; Wolf hat ſie auf Alles, das ganz Empiriſche ebenſo gut, angewendet, z. B. in ſeiner ſogenannten angewandten Mathematik, worin er viele nützliche Künſte hineinbringt und die gemeinſten Gedanken und Anweiſungen in die geometriſche Form bringt: was ſeinem Vortrage ein pedantiſches Anſehen giebt, vorzüglich wenn der Inhalt ſich dem Vorſtellen gleich rechtfertigt ohne dieſe Form.

Die Strenge der Methode iſt dann allerdings zum Theil ſehr pedantiſch geworden. Der Schluß iſt die Hauptform; und es iſt oft ein barbariſcher Pedantismus, der ſeine ganze Steifheit gewonnen hat. In der Mathematik (vier kleine Bände) behandelt Wolf auch Baukunſt, Kriegskunſt. Z. B. in der Baukunſt heißt ein Lehrſatz: Die Fenſter müſſen für zwei Perſonen ſeyn.*) Einen Abtritt zu machen, dieß iſt vorgetragen als Aufgabe und Auflöſung.**) — Das nächſte beſte Beiſpiel ſey aus der Kriegskunſt: Der „vierte Lehrſatz. Das Anrücken an die Feſtung muß dem Feinde immer ſaurer gemachet werden, je näher er derſelben kommet.“ Statt zu ſagen, Weil die Gefahr deſto größer iſt, was ſelbſt trivial, folgt: „Beweis. Je näher der Feind der Feſtung kommet, je größer iſt die Gefahr. Je größer aber die Gefahr iſt, je mehr muß man ihm Widerſtand thun können, um ſeine Anſchläge zu zernichten und ſich von der Gefahr zu befreien, ſo viel möglich iſt. Derowegen je näher der Feind an die Feſtung kommet, deſto ſaurer muß ihm das Anrücken gemachet werden. W. Z. E. W.“ ***) — Da als Grund angegeben iſt, weil die Gefahr größer, ſo iſt das Ganze auch falſch, und kann das Gegentheil geſagt werden. Denn leiſtet man ihm Anfangs allen möglichen

*) *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften, Theil I: Anfangsgründe der Baukunst, der andre Theil, Lehrsatz* 8, *S.* 414.

**) *Ibidem, Aufgabe* 22, *S.* 452—453.

***) *Ibidem, Th. II: Anfangsgründe der Fortifikation, der erste Theil, S.* 570.

Widerſtand, ſo kann er ja der Feſtung nicht näher kommen, alſo die Gefahr nicht größer werden. Der größere Widerſtand hat eine Urſache, nicht dieſen albernen Grund; nämlich weil die Beſatzung jetzt näher, und ſomit in einem engen Terrain operirt, kann ſie einen größeren Widerſtand leiſten.

Auf dieſe höchſt triviale Weiſe verfährt er mit allem möglichen Inhalt. Alles Spekulative iſt entfernt; wir ſehen allen möglichen Inhalt in dieſe Behandlungsweiſe aufgenommen. Was dieſem Inhalt zu Grunde liegt, ſind unſere Vorſtellungen. Ob die Definitionen richtig ſind, wiſſen wir nur, indem unſere Vorſtellungen auf ihre einfachen Gedanken zurückgeführt werden. Unſere gewöhnlichen Vorſtellungen werden alſo in die leere Form des Gedankens überſetzt. — Dieſe Barbarei des Pedantismus oder dieſer Pedantismus der Barbarei ſo in ſeiner ganzen Ausführlichkeit und Breitheit dargeſtellt, hat nothwendig ſich ſelbſt allen Kredit genommen: und iſt, ohne beſtimmtes Bewußtſeyn, warum die geometriſche Methode nicht die einzige und letzte Methode des Erkennens iſt, durch den Inſtinkt und das unmittelbare Bewußtſeyn der Albernheit dieſer Anwendungen aus der Mode gekommen.

3. Popularphiloſophie.

Die wolfiſche Philoſophie hat nichts bedurft, als ihre ſteife Form abzuſchütteln, ſo iſt der Inhalt die ſpätere *Popularphiloſophie*. Sie redet unſerem gewöhnlichen Bewußtſeyn zu Munde, legt es als den letzten Maaßſtab an. Bei Spinoza haben wir auch geſehen, daß von Definitionen angefangen wird; ſie ſind auch vorausgeſetzt. Aber der Inhalt bei Spinoza iſt tiefer ſpekulativer Natur; er wird nicht aus dem gewöhnlichen Bewußtſeyn genommen. Bei Spinoza iſt das Denken nicht bloß die Form, ſondern der Inhalt gehört dem Denken ſelbſt an; es iſt Inhalt des Gedankens in ſich. Bei dem ſpekulativen Inhalt befriedigt ſich das Denken für ſich, der Inhalt rechtfertigt

ſich dem Denken ſogleich in ſich; er iſt in ſich Totalität, ſo hat er für den Inſtinkt der Vernunft Befriedigung. Iſt der Inhalt aber endlich, ſo weiſt er auf die Forderung eines Grundes hin. Der Inhalt iſt bei Spinoza grundlos, hat keinen äußeren Grund; er iſt in ſich Grund. Bei endlichem Inhalt wollen wir anderen Grund, als dieſes Endliche; der ſpekulative Inhalt iſt an ſich ſelbſt integrirt. — Ihrem Gehalt nach iſt die wolfiſche Philoſophie alſo ſchon Popularphiloſophie, wenn ſie der Form nach das Denken gelten läßt. Die wolfiſche Philoſophie hat bis auf Kant geherrſcht. Baumgarten, Cruſius, Mendelsſohn ſind einzelne Bearbeiter der wolfiſchen Philoſophie; der letzte hat in populärerer, geſchmackvollerer Form philoſophirt.

Die Geſtaltungen der Philoſophie, die wir betrachtet haben, haben den Charakter, Metaphyſik zu ſeyn, von allgemeinen Verſtandesbeſtimmungen auszugehen, damit aber zu verbinden Erfahrung, Beobachtung, überhaupt die empiriſche Weiſe. Bei dieſer Metaphyſik iſt die Eine Seite die, daß die Gegenſätze des Gedankens zum Bewußtſeyn gebracht und das Intereſſe auf die Auflöſung des Widerſpruchs gerichtet iſt. Denken und Seyn (Ausdehnung), Gott und die Welt, Gutes und Böſes, Gottes Macht, Präſcienz, und das Uebel in der Welt und die menſchliche Freiheit, dieſe Widerſprüche, die Gegenſätze von Seele und Geiſt, von vorgeſtellten und materiellen Dingen, und die gegenſeitige Beziehung derſelben haben das Intereſſe beſchäftigt. Die Auflöſung dieſer Gegenſätze und Widerſprüche iſt annoch zu geben, und dieſe Auflöſung iſt geſetzt in Gott; Gott iſt alſo das, in dem alle dieſe Gegenſätze aufgelöſt ſind. Dieß iſt das Gemeinſchaftliche aller dieſer Philoſophien nach der Hauptſeite. Dabei iſt zu bemerken, daß dieſe Gegenſätze nicht an ihnen ſelbſt aufgelöſt ſind, d. h. daß die Richtigkeit der Vorausſetzung nicht an ihr ſelbſt aufgezeigt iſt, und damit eine wahrhaft konkrete Auflöſung nicht zu Stande gekommen iſt. Wenn auch Gott anerkannt wird als alle Widerſprüche auflöſend, ſo iſt dann

Gott und die Auflöſung jener Widerſprüche mehr genannt, als gefaßt und begriffen worden. Gott, wenn er gefaßt wird nach ſeinen Eigenſchaften, Präſcienz, Allgegenwart, Allwiſſenheit u. ſ. f., wenn die Eigenſchaften Gottes, Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u. ſ. f. als Eigenſchaften Gottes ſelbſt betrachtet werden, ſo führen ſie ſelbſt auf Widerſprüche; und dieſe Widerſprüche hat Leibnitz ſo aufzuheben geſucht, daß er ſagt, ſie temperiren einander, — ſie ſind ſo zuſammengeſtellt, daß ſie einander aufheben. Dieß iſt aber kein Faſſen ſolcher Widerſprüche.

Dieſe Metaphyſik kontraſtirt ſehr mit der alten Philoſophie, Plato, Ariſtoteles. Zur alten Philoſophie können wir immer wieder zurückkehren, ſie anerkennen; ſie iſt befriedigend auf ihrer Stufe der Entwickelung, — ein konkreter Mittelpunkt, der der Aufgabe des Denkens, wie ſie gefaßt iſt, Genüge leiſtet. In dieſer modernen Metaphyſik ſind die Gegenſätze zu abſoluten Widerſprüchen entwickelt. Es iſt zwar auch ihre abſolute Auflöſung angegeben, Gott; dieſe Auflöſung bleibt aber abſtrakt, jenſeits ſtehen. Dieſſeits bleiben alle Widerſprüche, ihrem Inhalte nach, unaufgelöſt. Gott iſt nicht gefaßt als der, in dem die Widerſprüche ſich ewig auflöſen; er iſt nicht gefaßt als Geiſt, als der Dreieinige. Nur in ihm als Geiſt und dreieiniger Geiſt iſt dieſer Gegenſatz ſeiner ſelbſt und ſeines Anderen, des Sohnes, in ihm ſelbſt enthalten und auch damit die Auflöſung. Dieſe konkrete Idee von Gott, als der Vernunſt, iſt noch nicht in die Philoſophie aufgenommen; die Auflöſung der Widerſprüche iſt nur eine jenſeitige. —

Um nun jetzt zu den philoſophiſchen Beſtrebungen anderer Völker einen Rückblick zu thun, ſo wenden wir uns zum Fortgang der Philoſophie. Auf dieſe dürre Verſtandes-Philoſophie ſehen wir wieder, wie ehemals, den Skepticismus eintreten, aber eigentlich in der Form des Idealismus, nämlich daß die Beſtimmungen ſubjektive des Selbſtbewußtſeyns ſind. — Wir haben das Denken geſehen; jetzt ſehen wir den Begriff eintreten.

Das Denken iſt die unbewegte Form der Einfachheit. Bei den Stoikern gilt die Beſtimmtheit als gedachte. Hier in der modernen Zeit haben wir dieſelbe Erſcheinung, nur daß ihr das Bild oder das innere Bewußtſeyn der Totalität vorſchwebt, der abſolute Geiſt, den die Welt als ihre Wahrheit vor ſich hat, und auf deſſen Begriff ſie geht; — eine andere innere Grundlage, ein anderes Anſich des Geiſtes, das er heraus zu gebähren beſtrebt iſt, aus ſich und für ſich, ſo daß es ein Begreifen deſſelben iſt, oder mit der Gewißheit, alle Realität zu ſeyn, die Vernunft. Bei den Alten hatte die Vernunft (λόγος), als Inſich- und Fürſichſeyn des Bewußtſeyns, nur die ätheriſche formelle Exiſtenz als Sprache: hier aber die Gewißheit als ſeyende Subſtanz; daher bei Carteſius die Einheit des Begriffs und Seyns, ebenſo bei Spinoza die allgemeine Realität. — Das Hervortreten des Begriffs der Bewegung der fixen Gedanken an ihnen ſelbſt iſt dieß, daß die Bewegung, die nur als Methode außer ihrem Gegenſtande fällt, an ihn ſelbſt komme, oder das Selbſtbewußtſeyn in den Gedanken komme. Gedanke iſt das Anſichſeyn ohne Fürſichſeyn, eine gegenſtändliche Weiſe, nicht wie ein ſinnliches Ding, aber ein Anderes als die Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns.

Dieſer Begriff, den wir jetzt in das Denken eintreten ſehen, hat die dreierlei Formen: α) als einzelnes Selbſtbewußtſeyn, die formale Vorſtellung überhaupt; β) als allgemeines Selbſtbewußtſeyn, das ſich an alle Gegenſtände wendet, es ſeyen Gedachte, beſtimmte Begriffe, oder ſie haben die Form der Wirklichkeit, — an das überhaupt im Gedanken Feſtgeſetzte, an die intellektuelle Welt mit dem Reichthum ihrer Beſtimmungen, die als ein Jenſeits gilt, oder die intellektuelle Welt, inſofern ſie ihre Verwirklichung, die dieſſeitige Welt iſt; γ) in dieſen beiden Weiſen iſt nur der wirkliche Begriff vorhanden, nicht der in den Gedanken zurückgenommene, oder der ſich ſelbſt denkende oder gedachte Begriff. Jenes iſt ein begreifendes Denken, dieß der

Begriff ſelbſt als Weſen erkannt, — Idealismus. Dieſe drei Seiten vertheilen ſich wieder, wie bisher, an die drei Nationen, die in der gebildeten Welt allein zählen. Den Engländern kommt die empiriſche, ganz endliche Form deſſelben zu: den Franzoſen die Form deſſelben als ſich an Allem verſuchend, ſich in ſeine Realität ſetzend, alle Beſtimmung aufhebend, und darum allgemeines unbeſchränktes reines Selbſtbewußtſeyn: den Deutſchen wieder das Inſichgehen dieſes Inſichſeyns, das Denken des abſoluten Begriffs.

Zweites Kapitel.

Uebergangs-Periode.

Das Verkommen des Denkens bis zur kantiſchen Philoſophie. Gegen dieſe Metaphyſik hat ſich denn jetzt erhoben, was allgemeine Popularphiloſophie, reflektirende Philoſophie, Empirismus, der reflektirt, genannt werden kann, der ſelbſt mehr oder weniger Metaphyſik wird, wie umgekehrt jene Metaphyſik, inſofern ſie ſich zu beſonderen Wiſſenſchaften ausbreitet, Empirismus wird. Gegen jene Widerſprüche ſind behauptet worden ein feſtes Princip, feſte Grundſätze, die immanent ſind dem Geiſt, der Bruſt des Menſchen; und dagegen, daß wir nur jenſeits in Gott die Auflöſung finden, ſind dieſe feſten Principe eine dieſſeitige Verſöhnung, dieſſeitige Selbſtſtändigkeit. Dieſe Grundſätze ſind gerichtet geweſen gegen die jenſeitige Metaphyſik, gegen die Künſtlichkeiten der metaphyſiſchen Zuſammenſtellung, gegen Gottes Aſſiſtenz, die präſtabilirte Harmonie, die beſte Welt u. ſ. f., — dieſen nur künſtlichen Verſtand; ſie ſind ein dieſſeitiger verſtändiger Halt, gefunden aus dem, was man im Allgemeinen geſunden Menſchenverſtand, geſunde Vernunft genannt hat. Dieſe dieſſeitigen konkreten Principe ſind Principien feſten Inhalts, die ſich in der gebildeten Menſchenbruſt vorfinden, was darin ge-

fühlt, angeſchaut, verehrt wird. Dergleichen Beſtimmungen können wohl gut ſeyn und geltend gemacht werden, wenn das Gefühl, die Anſchauung, das Herz des Menſchen, ſein Verſtand gebildet iſt. Wenn dieß der Fall iſt, daß ſein Herz ſittlich gebildet iſt, ſein Geiſt zum Denken, Reflektiren intellektuell gebildet: ſo können beſſere, ſchöne Gefühle, Empfindungen, Neigungen im Menſchen herrſchen; ſo kann ein allgemeinerer Inhalt es ſeyn, den dieſe Grundſätze ausdrücken. Wenn man aber das, was wir geſunden Verſtand, Vernunft nennen, das, was dem natürlichen Menſchen in's Herz gepflanzt iſt, zum Inhalt und Princip macht, ſo findet ſich der geſunde Menſchenverſtand als ein natürliches Empfinden und Wiſſen. Die Indier, die eine Kuh verehren, die neugebornen Kinder ausſetzen oder umbringen und alle möglichen Grauſamkeiten verüben; die Aegypter, die einen Vogel, Apis u. ſ. f. anbeten, und die Türken haben auch ſolch' einen geſunden Menſchenverſtand. Der geſunde Menſchenverſtand und das natürliche Gefühl roher Türken zum Maaßſtab genommen, giebt abſcheuliche Grundſätze. Wenn **wir** aber von geſundem Menſchenverſtand ſprechen, von natürlichem Gefühl, ſo hat man dabei immer im Sinn einen gebildeten Geiſt. Und die, die geſunde Menſchenvernunft, natürliches Wiſſen, die unmittelbaren Gefühle, unmittelbare Offenbarung in ihnen zur Regel und Maaßſtab machen, wiſſen nicht, daß wenn Religion, das Sittliche, Rechtliche ſich als Inhalt in der Menſchenbruſt findet, dieß der Bildung und Erziehung verdankt werde, die nur erſt ſolche Grundſätze zu natürlichen Gefühlen gemacht haben. Hier ſind nun alſo natürliche Gefühle, geſunder Menſchenverſtand zum Princip gemacht; und darunter finden ſich viele anerkennbare.

Dieß iſt denn die Geſtalt der **Philoſophie im achtzehnten Jahrhundert**; und es gehören unter dieſe Geſtaltung der Philoſophie Theils franzöſiſche, Theils ſchottiſche, Theils deutſche Philoſophie. Die letztere, beſonders inſofern ſie nicht

wolfiſche Metaphyſik iſt, bezeichnet man auch mit dem Ausdruck Aufklärung. — Hier haben wir drei Seiten im Allgemeinen zu betrachten: 1) Hume für ſich; 2) ſchottiſche Philoſophie; 3) franzöſiſche Philoſophie. Hume iſt Skeptiker. Die ſchottiſche Philoſophie macht einen Gegenſatz zum hume'ſchen Skepticismus. Die franzöſiſche Philoſophie iſt das Dritte; ein Anhängſel, eine mattere Form iſt die deutſche Aufklärung. Aus dem metaphyſiſchen Gott kann nicht weiter gegangen werden, d. i. konkret. Locke gründet ſeinen Inhalt auf Erfahrung, der empiriſche Standpunkt führt das Denken zu keinem feſten Standpunkt; Hume negirt alles Allgemeine; die Schotten ſtellen allgemeine Sätze und Wahrheiten auf, aber nicht durch's Denken, — in dem empiriſchen iſt der feſte Standpunkt anzunehmen; die Franzoſen finden in der Wirklichkeit (réalité) Allgemeines, aber nicht ſeinen Gehalt in und aus dem Denken, ſondern lebendige Subſtanz, Natur, Materie. Alles dieß iſt Fortbildung des reflektirenden Empirismus. Es ſind nun einige nähere Beſtimmungen anzugeben.

A. Idealismus und Skepticismus.

Das Denken überhaupt iſt das einfache, allgemeine Sichſelbſtgleichſeyn; dadurch iſt es weſentlich die negative Bewegung, wodurch dieſe Gleichheit wird und das Beſtimmte ſich aufhebt. Dieſe Bewegung des Fürſichſeyns iſt weſentliches Moment des Denkens ſelbſt; bisher war ſie außer ihm. Das Denken, ſich ſo faſſend als Bewegung an ihm ſelbſt, iſt Selbſtbewußtſeyn, formal zuerſt, einzelnes Selbſtbewußtſeyn. — Dieſe Form hat es im Skepticismus, aber mit dem Unterſchied, daß hier die Gewißheit der Realität zu Grunde liegt. Skepticismus iſt das Rückkehren in das einzelne Bewußtſeyn, aber ſo daß ihm dieſes nicht die Wahrheit iſt, oder daß er ſein Reſultat nicht ausſpricht, nicht eine poſitive Bedeutung gewinnt. Da aber in der modernen Welt dieſe abſolute Subſtantialität, dieſe Einheit des An=

ſich und des Selbſtbewußtſeyns zum Grunde liegt, dieſer **Glaube** an die Realität überhaupt: ſo hat hier der **Skepticismus** die Form, **Idealismus** zu ſeyn, das Selbſtbewußtſeyn **oder** die Gewißheit ſeiner ſelbſt als alle Realität und Wahrheit **auszu**ſprechen. Die ſchlechteſte Form iſt, daß das Selbſtbewußtſeyn, als einzelnes oder formal, weiter nicht gehe, als zu ſagen: Alle Gegenſtände ſind unſere Vorſtellungen. Dieſen **ſubjektiven Idea**lismus treffen wir bei Berkeley, und eine andere **Wendung** deſſelben bei Hume. Hume iſt ein Schotte. Engliſche **Philoſophen** giebt es auch eine Menge; wir können ſie aber auf der Seite liegen laſſen. Cudworth mit ſeinem systema **intellectuale**, **Clarke** mit ſeinen Beweiſen vom Daſeyn Gottes **ſind** berühmte Namen.

1. Berkeley. *)

Dieſer Idealismus hat den locke'ſchen Standpunkt vor ſich, geht unmittelbar von Locke aus. Bei Locke hatten wir nämlich geſehen, daß die Quelle der Wahrheit ihm die Erfahrung iſt oder das wahrgenommene Seyn. Da nun dieß ſinnliche Seyn, als Seyn, die Beſtimmtheit an ihm hat, für das Bewußtſeyn zu ſeyn: ſo ſahen wir nothwendig dieß daran hervortreten, daß wenigſtens Einiges von Locke ſo beſtimmt wurde, daß es nicht an ſich ſey, ſondern nur für Anderes ſey, Farbe, Figur u. ſ. w. nur im Subjekt, in ſeiner beſonderen Organiſation ſeinen Grund habe. Dieß Seynfüranderes aber wurde von ihm ebenſo nicht als Begriff aufgenommen, ſondern ſo, daß es in das Selbſtbewußtſeyn fiel, in das Selbſtbewußtſeyn nicht als allgemeines, in den Geiſt, ſondern das dem Anſich entgegengeſetzte.

Berkeley nun war 1684 geboren zu Kilcrin bei Thomastown in der Grafſchaft Kilkenny in Irland; 1754 ſtarb er

*) *Uebergangen in den Vorlesungen von $18\frac{25}{26}$ und $18\frac{29}{30}$; in beiden folgt Hume erst auf die schottische und französische Philosophie und steht unmittelbar vor Kant; in der Vorlesung von $18\frac{25}{26}$ geht auch noch die französische Philosophie der schottischen voraus.*

als engliſcher Biſchof. *) — Er ſchrieb: Theory of vision, 1709; Treatise concerning the principles of human knowledge, 1710; Three Dialogues between Hylas and Philonous, 1713; The Works of George Berkeley, London, 1784, II. Vol. 4.

Er trug einen Idealismus vor, der dem malebranche'ſchen ſehr nah kam. Der Verſtandes-Metaphyſik gegenüber tritt die Anſicht auf, daß alles Seyende und deſſen Beſtimmungen ein Empfundenes und vom Selbſtbewußtſeyn Gebildetes iſt. Sein origineller Hauptgedanke iſt der: „Das Seyn von Allem, was wir ein Ding nennen, iſt ſein Wahrgenommenwerden.“ Das, von dem wir wiſſen, ſind unſere Beſtimmungen. „Alle Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniß ſind Ideen,“ wie er es mit Locke nennt, „die entweder aus Eindrücken der äußeren Sinne entſpringen, oder die aus Wahrnehmungen der inneren Zuſtände und Thätigkeiten des Geiſtes hervorgehen, oder endlich ſolche, die mittelſt des Gedächtniſſes und der Imagination durch Trennung und neue Zuſammenſetzung jener gebildet werden. Eine Vereinigung verſchiedener Empfindungen der Sinne erſcheint uns ein beſonderes Ding, z. B. Empfindung der Farbe, des Geſchmacks, Geruchs, der Figur u. ſ. f.“ **)

Dieß iſt der Stoff, Gegenſtand der Erkenntniß; das Erkennende iſt das Wahrnehmende, Thätige, Ich, das ſich in Beziehung auf jene Empfindungen in verſchiedenen Thätigkeiten, Einbilden, Erinnern, Wollen, äußert. Er giebt den Unterſchied zu des Fürſichſeyns und Andersſeyns, der aber ſelbſt in's Ich fällt. Von dieſem Stoffe, worauf das Thätige gerichtet iſt, iſt es in

*) *Nachrichten von dem Leben und den Schriften des Bischofs Berkeley (in George Berkeley's philosoph. Werk. Th. 1, Leipzig, 1781), S. 1, 45; Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band V, Abth. 1, S. 86 — 90.*

**) *Buhle, a. a. O., S. 90 — 91; George Berkeley's philosophische Werke (enthaltend Gespräche zwischen Hylas und Philonous), S. 82 flg.*

Anſehung eines Theils wohl zugegeben, daß ſie außer dem Geiſte nicht exiſtiren, unſere Gedanken, inneren Gefühle und Zuſtände oder Erzeugniſſe der Einbildungskraft. Aber ebenſo die mannigfaltigen ſinnlichen Vorſtellungen, Empfindungen können nur in einem Geiſte exiſtiren. Unter Farben, Gerüchen, Tönen verſteht man immer nur das Empfundene.*) Es wird nur von der Beziehung der Dinge auf das Bewußtſeyn geſprochen, ſie kommen nicht daraus heraus; das, was von ihnen als das Seyende ausgeſagt wird, iſt allein das Wahrgenommene.

Es folgt nun hieraus, nur das Selbſtbewußtſeyn hat ſie; denn eine Wahrnehmung, die nicht in einem Vorſtellenden iſt, iſt nichts, iſt unmittelbarer Widerſpruch. Es kann keine nicht vorſtellende, nicht wahrnehmende Subſtanz ſeyn, welche das Subſtrat von Wahrnehmungen und Vorſtellungen wäre. — Wenn ſich vorgeſtellt wird, daß etwas außer dem Bewußtſeyn ſey, das den Vorſtellungen ähnlich ſey, ſo iſt dieß ebenſo widerſprechend; eine Vorſtellung kann nur einer Vorſtellung, Idee nur der Idee ähnlich ſeyn. **)

Locke hatte z. B. Ausdehnung und Bewegung als Grundeigenſchaften unterſchieden, als ſolche, die den Gegenſtänden an ſich zukommen. Berkeley bemerkt ſehr gut die Inkonſequenz von dieſer Seite, daß Groß und Klein, Schnell und Langſam als etwas Relatives gelten; ſollen alſo Ausdehnung und Bewegung an ſich ſeyn, ſo können ſie weder groß noch klein, weder ſchnell noch langſam ſeyn, d. h. gar nicht: denn dieſe Beſtimmungen liegen im Begriffe jener Eigenſchaften. ***) — Das Letzte, worauf es ankommt, iſt die abſtrakte Subſtanz, das Seyn überhaupt, mit der realen Beſtimmung eines Subſtrats der Acciden-

*) *Buhle; Geschichte der neueren Philosophie, B. V, Abth. 1, S. 91; Philosophische Werke, S. 97 flg.*

**) *Buhle, a. a. O., S. 91—92; Philosoph. Werke, S. 147—149, 185.*

***) *Buhle, a. a. O, S. 92—93; Philos. Werke, S. 123—132.*

zen. Aber Berkeley erklärt ſie für das Unverſtändlichſte von Allem; aber die Unverſtändlichkeit macht es nicht zu einem abſolut Richtigen oder an ſich Unverſtändlichen. *)

Die äußere Realität verſchwindet ſo einer Seits; das iſt Idealismus. Berkeley hält dem Daſeyn äußerer Gegenſtände auch die Unbegreiflichkeit der Beziehung eines Seyns auf den Geiſt entgegen, — eben nicht den Begriff, denn dieſer iſt das Negative; was ihn und Leibnitz bewog, beide Seiten in ſich einzuſchließen. Dann iſt aber Verhältniß von Anderem zu uns vorhanden; dieſe Empfindungen entwickeln ſich nicht aus uns, wie Leibnitz es vorſtellt, ſondern es iſt durch Anderes beſtimmt. Es iſt leerer Name, wenn Leibnitz von der Entwickelung innerhalb der Monade ſpricht; die Reihen haben in ſich keinen Zuſammenhang. Jedes Einzelne iſt alſo durch ein Anderes beſtimmt, nicht durch uns; es iſt gleich, was dieſes Aeußere iſt, es iſt Zufälligkeit. In Beziehung auf das leibnitziſche Gedoppelte, das gleichgültig gegen einander iſt, ſagt Berkeley, daß ein ſolches Anderes ganz überflüſſig iſt. Berkeley nennt das Andere Objekte: Dieſe können aber nicht das ſeyn, was wir Materielles nennen, Geiſt und Materie können nicht zuſammenkommen. **)

Unmittelbar widerſpricht dieſem Inſichſelbſtſeyn des Vorſtellenden die Nothwendigkeit der Vorſtellungen; denn das Inſichſeyn iſt die Freiheit des Vorſtellenden, das ſie aber nicht mit Freiheit erzeugt, ſondern dem ſie die Geſtalt und Beſtimmtheit eines Anderen für es haben. Berkeley nimmt auch den Idealismus nicht in dieſem ſubjektiven Sinne, ſondern nur, daß Geiſter es ſind, die ſich mittheilen (das Andere iſt ſelbſt vorſtellend), und ſo daß nur Gott es iſt, welcher ſolche Vorſtellungen hervorbringe; ſo daß ebenſo die Einbildungen oder Vorſtellungen, die mit Selbſtthätigkeit überhaupt aus uns erzeugt ſind,

---

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, B. V, Abth.* 1, *S.* 93—94; *Philosophische Werke, S.* 154—162.

**) *Buhle, a. a. O., S.* 94—95; *Philos. Werke, S.* 210, 275.

unterſchieden bleiben von jenen,*) — dem Anſich. Dieſe Vorſtellung iſt eine Einſicht der Schwierigkeiten, die bei dieſer Frage vorkommen, und denen Berkeley auf originelle Weiſe abhelfen wollte. Die Inkonſequenz in dieſem Syſtem hat wieder Gott zu übernehmen, die Goſſe; wir ſtellen es Gott anheim.

Kurz bei dieſem Idealismus behält das ganze empiriſche Daſeyn, die Vereinzelung der Wirklichkeit vollkommen dieſelbe Anſicht, die ſie ſonſt hat. Die ſinnliche Anſicht des Univerſum's und die Vorſtellungen, ſo wie das Syſtem der Gedanken, der begriffloſen Urtheile bleibt daſſelbe nach wie vorher; es ändert ſich ſchlechthin nichts an dem Inhalt als jene abſtrakte Form, daß Alles nur Wahrnehmungen ſind.**) Es iſt von dieſem Inhalt nichts ſonſt erkannt und begriffen; oder in dieſem formalen Idealismus hat die Vernunft keinen eigenthümlichen Inhalt. Das Selbſtbewußtſeyn bleibt, wie vorhin, ein mit Endlichkeiten Erfülltes; den Inhalt empfängt es auf die gewöhnliche Weiſe, und er iſt von der gewöhnlichen Beſchaffenheit. Die Anſicht iſt nicht eine Anſicht von Dingen, ſondern von Wahrnehmungen, aber eine ſo gemeine Anſicht als vorher. Solcher Idealismus betrifft bloß den Gegenſatz des Bewußtſeyns und ſeines Objekts, und läßt übrigens die Ausbreitung der Vorſtellungen und die Gegenſätze des empiriſchen und mannigfaltigen Inhalts ganz unberührt. Und wenn nun gefragt wird, was iſt denn nun das Wahre dieſer Wahrnehmungen und Vorſtellungen, wie vorhin der Dinge, ſo iſt keine Antwort darauf. Es iſt ziemlich gleichgültig, ein Selbſtbewußtſeyn zu haben, das herumtaumelt in aller Empirie, ganz der gemeinen Anſicht der Welt, denſelben Inhalt ſtatt des Erkennens; alle Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns bleibt, erkennt nichts davon.

Auf was ſich nun in Anſehung dieſes Inhalts Berkeley

---

*) *Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie, B. V, Abth. 1, S. 96—99; Philoſophiſche Werke, S. 204, 211—213, 274.*

**) *Vergl. Philoſophiſche Werke, S. 259—262.*

weiter einläßt, woher der Gegenſtand ſeiner Unterſuchung ganz empiriſch pſychologiſch iſt, bezieht ſich vornehmlich auf den Unterſchied der Empfindungen des Geſichts und Gefühls, auszumitteln, welche Art von Empfindungen dem Einem und dem Anderen angehören. Unterſuchungen der Art, die ſich ganz an das Erſcheinende halten und nur darin mancherlei unterſcheiden, oder das Begreifen kommt bloß bis zu Unterſchieden. Es iſt allein intereſſant, daß ſie dabei vornehmlich auf den Raum verfallen ſind, und ſich darüber herumſtritten, ob wir die Vorſtellung der Entfernung und ſo fort, was ſich für Vorſtellungen auf den Raum beziehen, durch's Geſicht oder Gefühl erhalten. — Der Raum iſt eben dieß ſinnliche Allgemeine, dieß in der Einzelnheit ſelbſt Allgemeine, was bei empiriſcher Betrachtung der empiriſchen Zerſtreuung zum Denken einladet und führt (denn es iſt ſelbſt der Gedanke), und womit eben dieß ſinnliche Wahrnehmen und Raiſonniren über die Wahrnehmung in ſeinem Thun verwirrt wird, und da es hier einen gegenſtändlichen Gedanken hat, eigentlich zum Denken oder Haben eines Gedankens eingeladen würde, aber damit nicht fertig werden kann, weil es ihm um den Gedanken oder Begriff nicht zu thun iſt, es ſchlechthin nicht zum Bewußtſeyn des Weſens kommen kann; als einen Gedanken denken ſie nichts, ſondern als ein Aeußeres, dem Gedanken Fremdes.

2. Hume.

Es iſt hier der hume'ſche Skepticismus anzufügen, der mehr ſich hiſtoriſch merkwürdig gemacht hat, als er an ſich iſt; ſeine hiſtoriſche Merkwürdigkeit beſteht darin, daß Kant eigentlich den Anfangspunkt ſeiner Philoſophie von ihm nimmt.

David Hume wurde 1711 zu Edinburg geboren, und iſt 1776 zu London geſtorben. Er lebte lange Zeit in diplomatiſchen Verhältniſſen. Er iſt durch philoſophiſche Essays, noch mehr als Geſchichtsſchreiber berühmt. Er lebte in Edinburg als

Bibliothekar, dann war er Geſandſchafts-Sekretair in Paris. Hier lernte er Jean Jaques Rouſſeau kennen, und lud ihn nach England; deſſen ungeheueres Mißtrauen entzweite ſie. *)

Er ſchrieb: A Treatise of human nature, III. Vol. 1739, überſetzt von Jacob, Halle, 1790, 8. — Essays and Treatises on several subjects, II. Vol. (Vol. I. containing Essays moral, political and literary, zuerſt gedruckt Edinburg, 1742; Vol. II. containing an Enquiry concerning human understanding, eine Umarbeitung des Treatise, zuerſt beſonders gedruckt London, 1748, 8.).

Er geht in ſeiner Philoſophie vom Standpunkte der Erfahrung aus, aus der wir unſere Begriffe erhalten. Seine Essays haben ihn nach der philoſophiſchen Seite am berühmteſten gemacht; in dieſen hat er philoſophiſche Gegenſtände behandelt, nicht ſyſtematiſch, ſondern wie ein gebildeter Weltmann, Denker, nicht in einem Zuſammenhang, auch nicht in dem Umfange, den ſeine Gedanken eigentlich hätten gewinnen, faſſen können: vielmehr hat er in einigen Abhandlungen nur beſondere Seiten herausgenommen.

Die Hauptſache iſt kurz zu erwähnen. Er geht aus von dem locke-baconiſchen Standpunkt der Philoſophie, Erfahrungs-Philoſophie. Dieſe hat ſich an einen Stoff zu halten, der durch äußerliche Anſchauung oder Empfindung des Inneren gegeben iſt; dahin gehört das Rechtliche, Sittliche, Religiöſe. Die angeborenen Ideen verwirft Hume. **) Die Erfahrung beſteht in dem Wahrnehmen. „Alle unſere Vorſtellungen ſind Theils Impreſſionen, ſinnliche Empfindungen, Theils Begriffe oder Ideen,“ Kategorien des Verſtandes; „die letzteren ſind derſelbe Inhalt

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band V, Abth.* 1, *S.* 193 — 200.

**) *Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, containing an Enquiry concerning human understanding* (*London*, 1770), *Not. A*, *p.* 283 — 284.

als jene, nur weniger ſtark und lebhaft. — Alle Gegenſtände der Vernunft ſind entweder Beziehungen der Begriffe, wie die mathematiſchen Sätze, oder Thatſachen der Erfahrung." *) Dieß iſt alſo der Inhalt.

Indem er nun dieß, was man unter die Erfahrung ſubſumirt, näher betrachtet, findet er fernere Beſtimmungen, und beſonders die Beſtimmung des Allgemeinen und der allgemeinen Nothwendigkeit; die Kategorie von Urſach und Wirkung hat Hume am meiſten betrachtet. — Der hume'ſche Skepticismus hat unmittelbar die locke'ſche Philoſophie zu ſeinem Gegenſtande, wie den berkeley'ſchen Idealismus. Die Fortbildung in Anſehung des Gedankens iſt die: Berkeley läßt alle Begriffe ſtehen; in Hume hat ſich der Gegenſatz des Sinnlichen und Allgemeinen gereinigt und ſchärfer ausgeſprochen, — das Sinnliche iſt als leer an Allgemeinheit beſtimmt. Berkeley macht dieſen Unterſchied nicht, ob in ſeinen Empfindungen nothwendiger Zuſammenhang iſt oder nicht. Vorher war die Erfahrung eine Vermiſchung davon.

Hume vollendete den Lockeanismus, indem er konſequent darauf aufmerkſam gemacht hat, daß wenn man ſich auf dieſen Standpunkt hält; die Erfahrung zwar die Grundlage iſt von dem, was man weiß, die Wahrnehmung ſelbſt Alles enthält, was geſchieht, daß aber in der Erfahrung nicht enthalten ſind, uns nicht gegeben würden die Beſtimmungen von Allgemeinheit und Nothwendigkeit. In der Kauſalität ſetzt Hume das Vernünftige, dieſer Zuſammenhang iſt lediglich auch nur aus der Erfahrung; er gilt nur, inſofern als ſolcher Zuſammenhang in der Erfahrung vorkommt, — in der Erfahrung ſehen wir nicht Nothwendigkeit. „Unſere Ueberzeugung von einer Thatſache beruht

*) Tennemann's Grundriß der Geſchichte der Philoſophie von Wendt (Leipzig, 1829), §. 370, S. 439—440; *Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Section II, p.* 21—22; *Sect. IV, Part.* 1, *p.* 42; *Tennemann, B. XI, S.* 433—434.

auf Empfindung, Gedächtniß und den Schlüſſen aus dem Kauſal-Zuſammenhang, d. h. dem Verhältniß von Urſach und Wirkung. Die Kenntniß dieſer Kauſal-Verbindung entſteht nicht aus Schlüſſen a priori, ſondern lediglich aus Erfahrung; und wir ſchließen, indem wir ähnliche Folgen von ähnlichen Urſachen erwarten, aus dem Princip der Gewohnheit der Verknüpfung verſchiedener Erſcheinungen oder Aſſociation der Vorſtellungen. Es giebt daher keine Erkenntniß außer der Erfahrung, keine Metaphyſik." *)

Der einfache Gedanke iſt eigentlich dieſer, daß nach Locke die Erfahrung die Quelle der Wahrnehmung iſt: aus dieſer erhalten wir den Begriff von Urſache und Wirkung, nothwendigem Zuſammenhang. Allein die Erfahrung als ſinnliche Wahrnehmung enthält keine Nothwendigkeit, keinen Kauſal-Zuſammenhang. Die Nothwendigkeit iſt beſonders enthalten in der Beziehung von Urſach und Wirkung. Aber in dem, was wir ſo beſtimmen, iſt dasjenige, was wir eigentlich wahrnehmen, nur, daß jetzt etwas geſchieht und dann etwas darauf folgt. Die unmittelbare Wahrnehmung bezieht ſich nur auf einen Inhalt in der Succeſſion der Zeit von Zuſtänden oder Dingen, die nebeneinander und nacheinander, aber nicht auf das, was wir Urſach und Wirkung heißen, nicht auf dieſen Zuſammenhang; in der Succeſſion iſt kein Kauſal-Zuſammenhang, und ſo auch keine Nothwendigkeit. **) Wo wir ſagen, der Druck des Waſſers iſt die Urſache des Umſturzes dieſes Hauſes, ſo iſt das keine reine Erfahrung. Wir haben da nur das Waſſer geſehen hierher

---

*) Tennemann's Grundriß der Geſchichte der Philoſophie von Wendt, §. 370, S. 440; *Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Sect. IV, Part.* 1, *p.* 43—45; *Sect. V, p.* 66—67; *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band V, Abth.* 1, *S.* 204—205; *Tennemann, B. XI, S.* 435—436.

**) *Essays and Treatises on several subjects, Volum. III, Sect. VII, Part.* 1, *p.* 102—103; *Part.* 2, *p.* 108—109; *Sect. VIII, p.* 118—119.

drücken oder ſich bewegen und dann das Haus umfallen u. ſ. f. Die Nothwendigkeit iſt alſo nicht durch die Erfahrung berechtigt, ſondern wir tragen ſie in die Erfahrung hinein; ſie iſt zufällig von uns gemacht, nur ſubjektiv. Dieſe Art von Allgemeinheit, die wir mit der Nothwendigkeit verbinden, iſt dann Gewohnheit. Weil wir die Folge oft ſahen, ſo ſind wir gewohnt, den Zuſammenhang als einen nothwendigen anzuſehen; die Nothwendigkeit iſt alſo zufällige Ideen-Aſſociation, die Gewohnheit iſt.

Ebenſo iſt es in Anſehung des Allgemeinen. Was wir wahrnehmen, ſind einzelne Erſcheinungen, Empfindungen: Wahrnehmungen, daß dieß jetzt ſo, dann anders iſt. Es kann auch ſeyn, daß wir dieſelbe Beſtimmung öfter, vielfach wahrnehmen. Aber dieß iſt immer noch weit von der Allgemeinheit entfernt; ſie iſt eine ſolche Beſtimmung, die uns nicht durch die Erfahrung gegeben iſt. — Man kann ſagen, daß dieß eine ganz richtige Bemerkung iſt, wenn man unter Erfahrung die äußerliche Erfahrung verſteht. Daß etwas exiſtirt, empfindet die Erfahrung; aber ſo iſt das Allgemeine noch nicht in derſelben. — In der That das ſinnliche Seyn als ſolches iſt eben dasjenige, was gleichgültig, nicht different auf Anderes geſetzt iſt; aber das ſinnliche Seyn iſt zugleich Allgemeines an ſich, oder die Indifferenz ſeiner Beſtimmtheit iſt nicht ſeine einzige Beſtimmtheit. — Hume ſieht nun die Nothwendigkeit, die Einheit Entgegengeſetzter, ganz ſubjektiv in der Gewohnheit; tiefer kann man im Denken nicht herunter kommen. Die Gewohnheit iſt eine nothwendige α) im Bewußtſeyn, ſofern ſehen wir das Princip dieſes Idealismus überhaupt darin; β) aber es iſt Nothwendigkeit, vorgeſtellt als etwas ganz Zufälliges, Gedanken- und Begriffloſes.

Dieſe Gewohnheit findet Statt ſowohl bei unſerer Einſicht, die ſich auf die ſinnliche Natur bezieht, als in Beziehung auf Recht und Moralität. Auch die rechtlichen und moraliſchen Begriffe beruhen auf einem Inſtinkt, einem ſubjektiven, aber der

Täuſchung vielfach unterworfenen moraliſchen Gefühl. *) Skeptiſcher Weiſe könnte das Gegentheil auch aufgezeigt werden. Von dieſer Seite hat er nun das Rechtliche, Sittliche, die religiöſen Beſtimmungen betrachtet, und ihre abſolute Gültigkeit beſtritten. Nämlich wenn vorausgeſetzt iſt, unſere Erkenntniß iſt aus der Erfahrung; und nur was wir daraus haben, müſſen wir für wahr halten, ſo finden wir zwar in unſerem Gefühl z. B. die Empfindung, daß der Mörder, der Dieb beſtraft werden muß; dieß empfinden auch Andere, und es wird ſo allgemein geltend. Aber er beruft ſich, wie die alten Skeptiker, auf die verſchiedenen Meinungen der Völker: Bei verſchiedenen Völkern und in verſchiedenen Zeiten habe Verſchiedenes für Recht gegolten. **) Es giebt deren, die für dieſen Fall die Empfindung des Unrechts bei'm Diebſtahl nicht haben; z. B. die Lacedämonier, die ſogenannten unſchuldigen Völker der Südſee-Inſeln. Was als unſittlich, ſchändlich, irreligiös bei einem Volke gilt, gilt bei anderen Völkern nicht dafür. Indem alſo dergleichen auf Erfahrung beruht, ſo macht ein Subjekt dieſe Erfahrung, findet dieß Gefühl in ſich, im religiöſen Gefühl dieſe Geſtalt, Beſtimmung für Gott; ein anderes Subjekt macht darüber andere Erfahrungen. Wenn daher die Wahrheit auf Erfahrung beruht, ſo kommt die Beſtimmung von Allgemeinheit, von Anundfürſichgelten u. ſ. f. wo anders her, iſt nicht gerechtfertigt durch die Erfahrung. Er hat denn alſo dieſe Art von Allgemeinheit, ſo wie die Nothwendigkeit, mehr nur für ſubjektiv erklärt, nicht für objektiv exiſtirend. Eine ſubjektive Allgemeinheit der Art iſt die Gewohnheit; wir haben die Gewohnheit, dieß für

*) *Essays and Treatises on several subjects*, *Vol. IV*, containing *an Enquiry concerning the principles of morals*, *Sect. I*, *p.* 4, *Appendix I*, *p.* 170.

**) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie*, *Band V*, *Abth.* 1, *S.* 230 — 231; *cf. Hume*, *l. l. Vol. III*, *Sect. XII*, *P. II*, *pag.* 221; *Vol. IV*, *An Enquiry etc.*, *Sect. IV*, 62—65: *A dialogue*, *p.* 235—236 *etc. etc.*

Recht, ſittlich gelten zu laſſen: dieß hat für uns eine Allgemeinheit, aber nur ſubjektive Allgemeinheit. — Andere haben andere Gewohnheiten. — Dieß iſt eine wichtige und ſcharfſinnige Bemerkung in Beziehung auf dieſen Quell der Erkenntniß, der als Erfahrung angenommen wurde; und von dieſem Anfange iſt nun die kantiſche Reflexion ausgegangen.

Hume hat dann ſeinen Skepticismus weiter ausgedehnt auf die Begriffe und Lehren von der Freiheit und Nothwendigkeit, *) die Beweiſe vom Daſeyn Gottes; **) und in der That hat hier der Skepticismus ein weites Feld. Solchem Raiſonniren aus Gedanken und Möglichkeiten läßt ſich auch wieder anderes Raiſonniren entgegenſtellen; es iſt keines beſſer, als das andere. Was auf metaphyſiſche Weiſe über Unſterblichkeit, Gott, Natur u. ſ. w. feſtgeſetzt werden ſoll, entbehrt eines ſolchen eigentlichen Grundes, wie angegeben wird, daß es beruhe auf ſolchem; denn die Schlüſſe, womit man beweiſt, ſind ſubjektiv gebildete Begriffe. Wo nun aber eine Allgemeinheit iſt, da liegt ſie nicht in der Sache, ſondern iſt nur eine ſubjektive Nothwendigkeit, d. h. Gewohnheit. Und das Reſultat, was dem Hume daraus entſpringt, iſt ſo nothwendig eine Verwunderung über den Zuſtand der menſchlichen Erkenntniß, ein allgemeines Mißtrauen und eine ſkeptiſche Unentſchiedenheit; was nun freilich nicht viel iſt. Den Zuſtand der menſchlichen Erkenntniß, über den ſich Hume verwundert, beſtimmt er näher ſo, daß darin ein Widerſtreit zwiſchen Vernunft und Inſtinkt ſey. Dieſer Inſtinkt aber, der vielerlei Vermögen, Neigungen u. ſ. f. umfaßt, täuſcht auf mannigfaltige Weiſe, und die Vernunft zeigt dieß auf. Auf der anderen Seite aber iſt ſie leer, ohne Inhalt und eigenthümliche Principien; und wenn es um einen Inhalt zu thun iſt, muß ſie ſich an jene Neigungen halten, — ſie iſt ohne eigenen Inhalt. Die Ver-

*) *Essays and Treatises on several subjects, Volum. III, Sect. VIII.*

**) *Ibidem, Sect. XI.*

nunft hat ſo in ſich kein Kriterium, die Widerſtreite zwiſchen den einzelnen Trieben, und zwiſchen ihr und den Trieben zu entſcheiden. *) Es tritt ſo überhaupt Alles in der Form eines unvernünftigen, ungedachten Seyns auf; das an ſich Wahre und Rechte iſt nicht im Gedanken, ſondern in Form eines Triebes, einer Neigung.

Hume hat das locke'ſche Princip der Erfahrung angenommen, aber konſequenter verfolgt; Hume hat die Objektivität, das Anundfürſichſeyn der Gedankenbeſtimmungen aufgehoben.

B. Schottiſche Philoſophie.

Bei den *Schottländern* hat ſich dagegen etwas Anderes aufgethan. Die Gegner Hume's ſind zunächſt ſchottiſche Philoſophen. Einen anderen Gegner haben wir in der deutſchen Philoſophie an Kant zu erkennen. Zu jenen gehören viele Philoſophen. Das Engliſche Philoſophiren iſt auf Edinburg und Glasgow (in Schottland) beſchränkt, wo eine Menge von Profeſſoren aufeinander gefolgt ſind. Was ſich dem hume'ſchen Skepticismus entgegenſetzte, iſt innere unabhängige Quelle der Wahrheit für das Religiöſe, Sittliche. Dieſes trifft mit Kant zuſammen, er ſetzt der äußerlichen Wahrnehmung eine innere Quelle entgegen; dieſe hat aber bei Kant eine ganz andere Form, als bei den Schotten. Dieſe innere, unabhängige Quelle iſt nicht Denken, Vernunft als ſolche, ſondern der Inhalt, der zu Stande kommt aus dieſem Inneren, iſt konkreter Art, erfordert für ſich auch äußerlichen Stoff, Erfahrung. Das ſind konkrete, populare Grundſätze, die einer Seits der Aeußerlichkeit der Erkenntniß-Quelle, anderer Seits der Metaphyſik als ſolcher (dem für ſich abſtrakten Denken oder Raiſonniren) entgegengeſetzt ſind.

Dieſe *zweite* Seite des raiſonnirenden Verſtandes iſt die

*) *Essays and Treatises on several subjects, Volum. III, Sect. XII, Part. 1, p. 217—218, Not. N, p. 296—297; Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band V, Abth. 1, S. 210.*

Moral, die ſehr ausgebildet iſt von deutſchen, franzöſiſchen und beſonders ſchottiſchen Philoſophen. Von engliſcher Philoſophie kann nicht mehr die Rede ſeyn. Clarke, Wollaſton u. ſ. f. bewegen ſich in den Formen ſehr gewöhnlicher Verſtandes-Metaphyſik. In dieſe Anſicht des Geiſtes gehen dann die vielerlei Moral-Philoſophien ein, die wir in England entſtehen ſehen. Das Anſich des Geiſtes erſcheint ihnen in der Form eines natürlichen Seyns, nämlich der Neigungen, Gefühle. Ihre Principien ſind moraliſcher Sinn, wohlwollende Neigungen, Sympathie u. ſ. f. Es iſt nur dieſe Form merkwürdig, die einer Seits die Pflicht als ein nicht Fremdes, Gegebenes, Befohlenes darſtellt, ſondern als ein dem Selbſtbewußtſeyn ſchlechthin Eigenthümliches: aber auf der anderen Seite das Eigenthum als ein Natürliches, bewußt- und geiſtloſes unvernünftiges Seyn vorſtellt. Der Trieb iſt blind, ein fixes Seyn, das nicht über ſich hinaus kann, wie das denkende Selbſtbewußtſeyn. Es iſt zwar dieß im Trieb, daß die reine Thätigkeit, das Denken, — und der Inhalt unmittelbar als Eins geſetzt ſind; er hat an ihm ſelbſt ſeinen Inhalt, und dieſer iſt nicht todter, ruhender, ſondern ſich bewegender: und Beides, Bewegung (Hinausgehen) und Inhalt ſind daſſelbe. Aber dieſe Einheit hat die Form der Unmittelbarkeit nur als ſeyender: erſtens iſt ſie nicht ein Erkennen, nicht nothwendig, aus der inneren Wahrnehmung aufgenommen; zweitens ein Beſtimmtes, das eben ſich nicht aufhebt, über das nicht hinausgegangen werden kann, nicht ein Allgemeines iſt. Fixe Kraft und Trieb ſind nichts Unendliches. Die Triebe in ihrer Beſtimmtheit ſind aus der Erfahrung aufgenommen; und die Form des Triebes als einer Kraft giebt den Schein einer Nothwendigkeit. Solches Raiſonniren geht von der Erfahrung aus, und drückt die Nothwendigkeit derſelben als ein Inneres, als eine Kraft aus. Z. B. die Socialität iſt ein Moment, das ſich in der Erfahrung findet; Menſchen in Geſellſchaft erwächſt der mannigfaltigſte Nutzen. Worin gründet ſich nun die Nothwen-

digkeit der Geſellſchaft? In einer ſocialen Neigung. Dieſe iſt Urſache, gerade wie im Phyſiſchen dieſe formale Ueberſetzung immer ſtatt findet. Die Nothwendigkeit eines Daſeyns, z. B. der elektriſchen Erſcheinungen, findet ihre Begründung in einer Kraft, die ſie hervorbringt; es iſt bloß die Form des Zurückgehens aus dem Aeußeren in ein Inneres, des Seyenden in ein Gedachtes, das aber ebenſo wieder als ein Seyendes vorgeſtellt wird. Es iſt kein Bewußtſeyn hierüber vorhanden. Die Kraft iſt nothwendig um der Aeußerung willen, von dieſer müſſen wir auf jene ſchließen: die Aeußerung durch die Kraft, denn dieſe iſt die Urſache der Aeußerung; dort iſt die Kraft als Grund, hier als Urſache. Aber das iſt Alles ohne Bewußtſeyn, daß es in Anſehung der Form Uebergang vom Begriff in's Seyn und rückwärts iſt, — in Anſehung des Inhalts aber eben vollkommene Zufälligkeit des Erſcheinens; man ſieht Elektricität, ſo wie ſich vorfindet, daß die Menſchen zur Geſelligkeit getrieben werden, ſympathetiſche Neigungen haben u. ſ. f.

Beſonders die Schotten haben ſich darauf gelegt, Moral und Politik auszubilden; ſie haben als gebildete Menſchen die Moral betrachtet, und verſucht, die moraliſchen Pflichten unter ein Princip zu bringen. Viele von ihren Schriften ſind in's Deutſche überſetzt; und ſie ſind in der Weiſe Cicero's geſchrieben. — Dieß moraliſche Gefühl und der gemeine Menſchenverſtand werden hierauf bei den Engländern oder vielmehr Schottländern, Thomas Reid, Beattie, Oswald und Anderen allgemein die Principien; und ſpekulative Philoſophie verſchwindet ſomit ganz bei ihnen. Bei dieſen ſchottiſchen Philoſophen hat ſich beſonders eine *dritte* Wendung vorgefunden: die, daß ſie auch das Princip des Erkennens verſucht haben, beſtimmt anzugeben; im Ganzen aber gehen ſie auf daſſelbe hinaus, was auch in Deutſchland als das Princip aufgefaßt iſt. Vornehmlich eine ganze Reihe ſchottiſcher Philoſophen haben auf dieſem Wege oft feine Bemerkungen gemacht. Als Grund der Wahrheit haben

ſie die ſogenannte geſunde Vernunft, den allgemeinen Menſchenverſtand (sensus communis) aufgeſtellt. — Hauptformen ſind folgende, da jeder immer eine eigene Wendung hat.

1. Thomas Reid.

Thomas **Reid**, geboren 1704, geſtorben als Profeſſor zu Glasgow 1796. *) Er ſtellte das Princip des **Gemeinſinns** auf. Er hat unterſucht, was die Principe des Erkennens ſeyen; und ſeine Vorſtellung iſt die: „α) Daß es gewiſſe unbewieſene und unerweisliche Grundwahrheiten gebe, welche der Gemeinſinn erzeugt und als unmittelbar entſcheidend und entſchieden anerkennt.“ Es iſt alſo unmittelbares Wiſſen; darin iſt eine innere, unabhängige Quelle geſetzt, die ſo der geoffenbarten Religion entgegengeſetzt iſt. „β) Dieſe unmittelbaren Wahrheiten bedürfen keiner Stütze künſtlicher Wiſſenſchaft, noch unterwerfen ſie ſich ihrer Kritik;“ durch Philoſophiren können ſie nicht kritiſirt werden. „γ) Die Philoſophie hat ſelbſt keine andere Wurzel als eine unmittelbare, durch ſich ſelbſt einleuchtende Wahrheit; was dieſen Wahrheiten widerſpricht, iſt für ſich ſelbſt falſch, widerſprechend und lächerlich.“ Dieſes gilt für Erkenntniß und „δ) Sittlichkeit. Sittlich handle das Individuum, wenn es nach verſtändigen Principien der Vollkommenheit des Ganzen und ſeiner eigenen erkannten Pflicht handle.“ **) Dieß iſt Reid's Anſicht.

2. James Beattie.

James **Beattie**, geboren 1735, Profeſſor der Moral zu Edinburg und Aberdren, ſtarb 1803. Er macht auch Gemein-

---

*) *Tennemann's Grundriss der Geschichte der Philosophie von Wendt*, §. 371, *S.* 442.

**) *Rixner: Handbuch der Geschichte der Philos., Band III*, §. 119, *S.* 259; *cf. Thomas Reid: An Inquiry into the human mind on the principles of common sense (Edinburgh*, 1810), *Chap. I, Sect. IV, p.* 19—20 (*Deutsch, Leipzig*, 1782, *S.* 17—18); *Chap. VI, Sect. XX, p.* 372—375 (*Deutsch, S.* 310—311) *etc.*

ſinn zur Quelle alles Erkennens: „Der Gemeinſinn des ſchlichten Menſchenverſtandes iſt die Quelle aller Sittlichkeit, aller Religion und aller Gewißheit. Zum Zeugniß äußerer Sinne muß die Beſtätigung des Gemeinſinns hinzukommen. Wahrheit iſt, was mich die Beſchaffenheit meiner Natur zu glauben nöthigt. Glaube heißt bei gewiſſen Wahrheiten Ueberzeugung, bei wahrſcheinlichen Beifall. Die gewiſſe Wahrheit wird durch Anſchauung, die wahrſcheinliche durch Beweiſe erkannt." *) Solche Ueberzeugungen als ganz gewiß ſetzen die Grundlage zu Handlungen.

3. James Oswald.

James Oswald, ein ſchottiſcher Geiſtlicher. Er gebrauchte den Ausdruck, daß wir ſolche Grundſätze als Thatſachen in uns finden. **) „Das Daſeyn des göttlichen Weſens iſt (nach ihm) ſchlechthin Thatſache, über alles Raiſonnement und allen Zweifel ſchlechthin erhoben und für den ſittlichen Gemeinſinn unmittelbar gewiß." ***) Es iſt daſſelbe, was in Deutſchland auch zu jener Zeit als Princip geſetzt iſt, eine innere Offenbarung, ein Wiſſen von Gewiſſen, von Sätzen, Inhalt, beſonders ein Wiſſen von Gott und ſeinem Seyn.

4. Dugald Stewart.

Dahin gehört auch Dugald Stewart, Eduard Search, Ferguſon, Hutcheſon. Sie haben meiſt über Moral geſchrieben. Auch der Staats-Oekonom Adam Smith iſt in die-

*) *Rixner: Handbuch der Geschichte der Philos.*, *Band III*, §. 120, *S.* 261—262*: cf. James Beattie: Essays on the nature and immutability of thrut etc.* (*Edinburgh*, 1776), *Part. I*, *Chap. I*, *p.* 18—31 (*Deutsch*, *Copenhagen und Leipzig*, 1772, *S.* 24—42); *Chap. II*, *Sect. II*, *p.* 37—42 (*Deutsch*, *S.* 49—55) *etc.*

**) *Cf. James Oswald: An appeal of common sense in behalf of religion* (*Edinburgh*, 1772), *Vol. I*, *Book I*, *Introduction*, *p.* 12 (*übersetzt von Wilmsen*, *Leipzig*, 1774, *S.* 11).

***) *Rixner*, *a. a. O.*, §. 121, *S.* 262*; cf. James Oswald*, *l. c.*, *Vol. II*, *Book II*, *Chap.* 1, *p.* 50—51 (*S.* 54—55).

ſem Sinne Philoſoph. Dieſe ſchottiſche Philoſophie wird jetzt in Deutſchland als etwas Neues ausgegeben. Garve hat mehrere Schriften über Moral von ihnen überſetzt. Ebenſo hat er auch Cicero De officiis überſetzt, der in demſelben Sinne ſpricht: Insitum est a natura. Alles ſpekulative Philoſophiren hört damit auf. Es iſt Popularphiloſophie, die einer Seits dieſes große Recht hat, im Menſchen, in ſeinem Bewußtſeyn die Quelle für das aufzuſuchen, was ihm überhaupt gelten ſoll, die Immanenz deſſen, was für ihn Werth haben ſoll. Der Inhalt iſt zugleich konkreter Inhalt; er iſt inſofern der eigentlichen Metaphyſik, dem Herumirren in abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen entgegengeſetzt. — Von dieſen Schotten iſt Adam Smith der bekannteſte; Dugald Stewart ſcheint der letzte und unbedeutendſte zu ſeyn, er lebt noch:*) es iſt im Ganzen derſelbe Boden, derſelbe Kreis der Reflexion. Dieſe ſuchten eine aprioriſche Philoſophie, aber nicht auf ſpekulative Weiſe. Die allgemeine Vorſtellung ihres Princips iſt der geſunde Menſchenverſtand; zu dieſem haben ſie wohlwollende Neigungen, Sympathie, moraliſchen Sinn genommen, und von ſolchen Gründen aus ſehr vorzügliche moraliſche Schriften verfaßt. — Das iſt nun ſchon gut, um bis zu einem gewiſſen Grade der Bildung zu wiſſen, was ſo ungefähr die allgemeinen Gedanken ſeyen, um ſie hiſtoriſch zu erzählen, ſich auf Beiſpiele zu berufen und ſie zu erläutern.

In neueren Zeiten iſt dieſe ſchottiſche Philoſophie nach Frankreich übergegangen, und der Profeſſor Royer-Collard, jetziger Präſident der zweiten Kammer,**) ſo wie ſein Schüler Jouffroy, gehen nach ihr von den Thatſachen des Bewußtſeyns durch gebildetes Raiſonnement und Erfahrung zu weiterer Entwickelung fort.

Hieran knüpft ſich das, was die Franzoſen Ideologie

*) *Vorlesungen von* 18$\frac{25}{26}$.
**) *Vorlesungen von* 18$\frac{29}{30}$.

nennen; abſtrakte Metaphyſik iſt es, ein Aufzählen, Analyſiren der einfachſten Denkbeſtimmungen. Sie werden nicht dialektiſch behandelt; ſondern aus unſerer Reflexion, aus unſeren Gedanken wird der Stoff genommen: und an dieſem werden die Beſtimmungen, die darin enthalten ſind, aufgezeigt.

C. Franzöſiſche Philoſophie.

Wir gehen zur franzöſiſchen Philoſophie über; ihr Verhältniß zur Metaphyſik iſt, daß, während der Menſch Laie gegen ſich ſelbſt iſt als Metaphyſiker, ſie den Laienſtand, den politiſchen, religiöſen und philoſophiſchen, aufhebt. Bei den Engländern ſahen wir nur dieſen Idealismus: α) entweder formal, allgemein die bloße Ueberſetzung des Seyns in Füranderesſeyn, das Seyn iſt Wahrgenommenwerden; β) das Anſich dieſes Wahrgenommenwerdens ſind Inſtinkte, Triebe, Gewohnheiten u. ſ. f., blinde, beſtimmte Kräfte, — der Rückgang in das Selbſtbewußtſeyn, ſelbſt als natürliches Ding. In jenem erſten Idealismus bleibt die ganze Endlichkeit, Ausbreitung des Erſcheinens, des Empfindens, ebenſo der Gedanken, beſtimmten fixen Begriffe, dieſelbe als in dem unphiloſophiſchen Bewußtſeyn. Der humeſche Skepticismus läßt alles Allgemeine in die Gewohnheiten und Inſtinkte verſinken, d. h. ein einfacheres Zuſammennehmen der erſcheinenden Welt; aber dieß Einfachere, dieſe Inſtinkte, Triebe und Kräfte ſind ebenſo ein geiſtloſes, unbewegtes, beſtimmtes Daſeyn des Selbſtbewußtſeyns.

Lebhafter, bewegter, geiſtreicher iſt die franzöſiſche Philoſophie; oder vielmehr ſie iſt das Geiſtreiche ſelbſt. Sie iſt der abſolute Begriff, welcher ſich gegen das ganze Reich der beſtehenden Vorſtellungen und fixirten Gedanken kehrt, alles Fixe zerſtört, und ſich das Bewußtſeyn der reinen Freiheit giebt. Dieſer idealiſtiſchen Thätigkeit liegt die Gewißheit zu Grunde, daß, was iſt, was als an ſich gilt, Alles Weſen des Selbſtbewußtſeyns iſt, daß weder die Begriffe (einzelne Weſen, die das wirkliche

Selbſtbewußtſeyn regieren) von Gut und Böſe, noch von Macht, Reichthum, noch die fixen Vorſtellungen des Glaubens von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt, ſeiner Regierung, und wieder der Pflichten des Selbſtbewußtſeyns gegen ihn, — daß dieß Alles keine Wahrheit (kein Anſich) iſt, die außer dem Selbſtbewußtſeyn wäre. Alle dieſe Formen, das reale Anſich der wirklichen Welt, das Anſich der überſinnlichen Welt, heben ſich alſo in dieſem ſeiner ſelbſt bewußten Geiſte auf. Er ſpricht und hält nicht nach der ehrlichen Weiſe auf ſie, welche dieſe Vorſtellungen, wie ſie einmal eben ſind, gelten läßt, und ſie für wahr annimmt, für unabhängig, frei außer dem Selbſtbewußtſeyn verehrt, ſondern geiſtreich: d. h. daß das Selbſtbewußtſeyn durch ſeine Thätigkeit etwas erſt daraus macht und etwas Anderes, als ſie ſich unmittelbar geben und gelten, und ihm nur das geiſtreiche Verhalten, eben dieſe Formation und Bewegung durch ſein Selbſtbewußtſeyn gilt und ſein Intereſſe iſt. Es iſt der Charakter des Begriffs in ſeiner Wirklichkeit; was dieſem Alles einſehenden und begreifenden Selbſtbewußtſeyn das Weſen iſt, gilt.

Es iſt nun zu ſehen, wie dieſem abſolut begreifenden Selbſtbewußtſeyn das Weſen iſt. Zunächſt iſt dieſer Begriff ſo fixirt als nur die negative Bewegung des Begriffs; das Poſitive, Einfache oder Weſen fällt außerhalb dieſer Bewegung. Es bleibt ihm keine Unterſcheidung, kein Inhalt; denn aller beſtimmte Inhalt geht in jener Negativität verloren. Dieß leere Weſen iſt für uns überhaupt das reine Denken, être suprême: oder gegenſtändlich als ſeyend vorgeſtellt, dem Bewußtſeyn überhaupt gegenüber, die Materie.

Wir ſehen hier frei den ſogenannten *Materialismus* und *Atheismus* auftreten, als das nothwendige Reſultat des reinen begreifenden Selbſtbewußtſeyns. Eines Theils geht in dieſer negativen Bewegung alle Beſtimmung zu Grunde, die den Geiſt als ein Jenſeits des Selbſtbewußtſeyns vorſtellt, und vornehmlich alle Beſtimmungen in ihm, und auch dieſe, die ihn als

Geiſt ausſagen, weſentlich alle Vorſtellungen des Glaubens von ihm, dem er als ein Seyendes außer dem Selbſtbewußtſeyn als Selbſtbewußtſeyn gilt, alles Ueberlieferte, durch Autorität Auferlegte. Es bleibt nur das gegenwärtige, wirkliche Weſen; denn das Selbſtbewußtſeyn anerkennt das Anſich nur als ein ſolches, das für es als Selbſtbewußtſeyn iſt, worin es ſich wirklich weiß, die Materie, und ſie als thätig ſich in der Vielheit ausbreitend und verwirklichend, die Natur. In der Gegenwart bin ich mit meiner Wirklichkeit bewußt; und konſequenter Weiſe findet das Selbſtbewußtſeyn ſich ſelbſt als Materie, — die Seele als materiell, die Vorſtellungen als Bewegungen und Veränderungen im inneren Organe des Gehirns, die auf die äußeren Eindrücke der Sinne folgen.

Eine andere Form der Aufklärung iſt dagegen, wenn das abſolute Weſen ſo als ein Jenſeits des Selbſtbewußtſeyns geſetzt wird, daß von ihm ſelbſt, von ſeinem Anſich gar nichts erkannt werde. Es führt den leeren Namen Gott. Denn Gott mag **beſtimmt** werden, wie er will, ſo fallen alle dieſe **Beſtimmungen** hinweg; er iſt gleich x, das ſchlechthin Unbekannte. Dieß heißt darum nicht Atheismus, α) weil es noch den leeren, nichts ſagenden Namen gebraucht, β) weil es die nothwendigen Verhältniſſe des Selbſtbewußtſeyns, Pflichten u. ſ. f. ausdrückt, nicht als an und für ſich nothwendig, ſondern als nothwendig durch die Beziehung auf ein Anderes, nämlich das Unbekannte, — ob es gleich zu einem Unbekannten kein poſitives Verhältniß giebt, als ſich als Einzelnes aufzuheben. Materie aber iſt es nicht, weil dieß Einfache, Leere negativ beſtimmt iſt, als nicht ſeyend für das Selbſtbewußtſeyn. Damit iſt aber daſſelbe geſchehen; denn die Materie iſt das Allgemeine, das Fürſichſeyn als aufgehoben vorgeſtellt. Aber die wahre Reflexion auf jenes Unbekannte iſt ebenſo, daß es eben für das Selbſtbewußtſeyn als ein Negatives deſſelben iſt, d. h. Materie, Wirklichkeit und Gegenwart; es iſt dieß Negative für mich, dieß iſt ſein Begriff. —

Der Unterſchied hierin von Solchem, das vollkommen etwas Anderes zu ſeyn ſcheint, und worin ſich der Einen Parthei nicht nachſagen ließe, daß das, was ſie meint, dieß ſey, iſt der Unterſchied, der auf dieſer letzten Abſtraktion beruht.

Als Materie alſo, als leere Gegenſtändlichkeit iſt das abſolute Weſen beſtimmt durch den Begriff, der allen Inhalt und Beſtimmung zerſtört, und nur dieß Allgemeine zu ſeinem Gegenſtande hat. Es iſt der Begriff, der ſich nur zerſchlagend verhält, nicht wieder ſich ausbildet aus dieſer Materie oder reinem Denken, oder reiner Subſtantialität heraus. Eine Weiſe des Seyns der Materie iſt Denken. — Es vollbringt ſich hier eigentlich in dieſem Gegenſtande die ſpinoziſtiſche Subſtanz.

Die andere Seite aber zu jener leeren iſt die erfüllte Seite. Weil nun der Begriff bloß in ſeiner negativen Form vorhanden iſt, ſo bleibt die poſitive Ausbreitung ohne Begriff; ſie hat die Form der Natur, eines Seyenden, wie im Phyſiſchen ſo im Moraliſchen. — Die Erkenntniß der Natur bleibt die gewöhnliche wiſſenſchaftlich unſpekulative, und ihrem Weſen nach, inſofern ſie Philoſophie ſeyn ſoll, ein allgemeines Reden, das mit den Worten: „Kräfte, Verhältniſſe, mannigfaltige Verbindungen“ ſich herumtreibt, aber zu nichts Beſtimmtem kommt. — Ebenſo im Geiſtigen iſt Theils die Metaphyſik des Geiſtes ſo beſchaffen, daß dieſe eben eine beſondere Organiſation iſt, wodurch die Kräfte, die Empfindung, Wahrnehmung u. ſ. f. heißen, entſtehen; — ein langweiliges Gerede, das nichts begreiflich machen kann, die Erſcheinungen und Wahrnehmungen aufnimmt und über ſie raiſonnirt, ihr Anſich aber ebenſo zu gewiſſen beſtimmten Kräften, Beſtimmungen macht, deren Inneres wir weiter nicht näher kennen. Die Beſtimmung und Erkenntniß der moraliſchen Seite geht ebenſo darauf, den Menſchen auf ſeine ſogenannten natürlichen Triebe und Neigungen zurückzubringen. Das Anſich hat die Form von einem Natürlichen, dieß Natürliche heiße nun Selbſtliebe, Eigennutz oder ſociale Neigung; man

ſoll der Natur gemäß leben. Dieſe Natur bleibt bei allgemeinen Redensarten und Schilderungen ſtehen, — ſo der rouſſeau'ſche Naturzuſtand. Was die Metaphyſik der Vorſtellungen genannt wird, iſt der locke'ſche Empirismus, der darauf den Urſprung und die Entſtehung im Bewußtſeyn aufzuzeigen ſucht, im Bewußtſeyn, inſofern es einzelnes Bewußtſeyn iſt: und aus der Bewußtloſigkeit heraus, geboren in die Welt tritt, und als ſinnliches Bewußtſeyn lernt. Dieſen äußerlichen Urſprung und Entſtehung verwechſeln ſie mit dem Werden und dem Begriffe der Sache. Wenn man unbeſtimmt fragt, Was iſt der Urſprung, das Werden des Waſſers? und man antwortet, es kommt aus den Bergen heraus, oder vom Regen; ſo iſt dieß eine Antwort im Geiſte jenes Philoſophirens. Kurz, es iſt nur das Negative intereſſant; und von dieſer poſitiven franzöſiſchen Philoſophie kann nicht die Rede ſeyn.

Dieß Negative ſelbſt gehört darum eigentlich der Bildung; die Aufklärung geht uns hier nicht an. Was daher in den franzöſiſchen philoſophiſchen Schriften, die in dieſer Rückſicht wichtig ſind, bewundernswürdig iſt, iſt dieſe erſtaunliche Energie und Kraft des Begriffes gegen die Exiſtenz, gegen den Glauben, gegen alle Macht der Autorität ſeit Jahrtauſenden. Es iſt der Charakter merkwürdig, der Charakter des Gefühls der tiefſten Empörung gegen alles dieß Geltende, was dem Selbſtbewußtſeyn ein fremdes Weſen, was ohne es ſeyn will, worin es nicht ſich ſelbſt findet; — eine Gewißheit von der Wahrheit der Vernunft, die es mit der ganzen entfernten Intellektual-Welt aufnimmt und ihrer Zerſtörung gewiß iſt. Sie hat die Vorurtheile alle zerſchlagen, und den Sieg davon getragen. — Das Poſitive ſind ſogenannte unmittelbar einleuchtende Wahrheiten des geſunden Menſchenverſtands, — des Menſchenverſtands, der nichts enthält, als nur dieſe Wahrheit und Forderung ſich ſelbſt zu finden, und in dieſer Form ſtehen bleibt.

Der franzöſiſche Atheismus, Materialismus und Naturalis-

mus iſt einer Seits mit dem tiefſten und empörteſten Gefühl gegen die begriffloſen Vorausſetzungen und Gültigkeiten des Poſitiven in der Religion, den rechtlichen und moraliſchen Beſtimmungen und der bürgerlichen Einrichtung vergeſellſchaftet, und mit dem geſunden Menſchenverſtande und einem geiſtreichen Ernſte, nicht frivolen Deklamationen, dagegen gekehrt; anderer Seits entſteht er aus dem Streben, das Abſolute als ein Gegenwärtiges, und als Gedachtes zugleich und als abſolute Einheit zu erfaſſen, — ein Beſtreben, welches, mit Läugnung des Zweckbegriffs ſowohl im Natürlichen, alſo des Begriffs vom Leben, als im Geiſtigen, des Begriffs vom Geiſte und von Freiheit, nur zum Abſtraktum einer in ſich unbeſtimmten Natur, des Empfindens, des Mechanismus, der Eigenſucht und Nützlichkeit kommt. — Die Franzoſen ſind in ihren Staatsverfaſſungen von Abſtraktionen ausgegangen, allgemeinen Gedanken, welche das Negative gegen die Wirklichkeit: die Engländer entgegengeſetzt von konkreter Wirklichkeit, dem unförmlichen Gebäude ihrer Verfaſſung; auch ihre Schriftſteller haben ſich nicht zu allgemeinen Grundſätzen erhoben.

Es ſind zweierlei Geſtalten zu erwähnen, die vornehmlich wichtig ſind in Rückſicht auf die Bildung, die franzöſiſche Philoſophie und die Aufklärung. Was Luther angefangen nur im Gemüth, Gefühl, die Freiheit des Geiſtes, die ihrer einfachen Wurzel unbewußt nicht ſich erfaßt, — dieß iſt das Allgemeine ſelbſt; aller Inhalt verſchwindet im Gedanken, der Gedanke erfüllt ſich mit ſich ſelbſt. — Die Franzoſen haben allgemeine Beſtimmungen, Gedanken aufgeſtellt, daran feſtgehalten: allgemeine Grundſätze, und zwar als die Ueberzeugung des Individuums in ihm ſelbſt. Die Freiheit wird Weltzuſtand, verbindet ſich mit der Weltgeſchichte, wird Epoche derſelben: es iſt konkrete Freiheit des Geiſtes, konkrete Allgemeinheit; die carteſianiſche Philoſophie war abſtrakte Metaphyſik, jetzt haben wir Grundſätze über das Konkrete. Bei den Deutſchen finden wir Quäkelei;

ſie wollen auch dieß noch erklärt haben, bringen eine miſerable Erſcheinung und Einzelnheit herbei. Die Franzoſen vom Denken der Allgemeinheit aus, die deutſche Gewiſſensfreiheit vom Gewiſſen aus, welches lehrt, Prüfet Alles und das Gute behaltet, ſind ſich begegnet, oder haben dieſelbe Bahn: nur die Franzoſen, gleichſam gewiſſenlos, haben Alles geradezu abgemacht und ſyſtematiſch einen beſtimmten Gedanken feſtgehalten, das phyſiokratiſche Syſtem; die Deutſchen wollen ſich den Rücken frei halten, vom Gewiſſen her unterſuchen, ob ſie auch dürfen. Die Franzoſen haben mit Geiſt, die Deutſchen mit Verſtand gegen den ſpekulativen Begriff gekämpft. Wir finden bei den Franzoſen ein tiefes allumfaſſendes philoſophiſches Bedürfniß, ganz anders als bei den Engländern und Schotten, und ſelbſt als bei den Deutſchen, voller Lebendigkeit: eine allgemeine, konkrete Anſicht des Alls, mit voller Unabhängigkeit ebenſo von aller Autorität als von aller abſtrakten Metaphyſik. Die Methode iſt, aus der Vorſtellung, dem Gemüth zu entwickeln; es iſt große Anſchauung, die immer das Ganze vor Augen hat, und dieſes zu erhalten und zu gewinnen ſucht.

Dieſer geſunde Menſchenverſtand, geſunde Vernunft, mit dem Inhalt genommen aus der Menſchenbruſt, dem natürlichen Gefühle, hat ſich gerichtet gegen die religiöſe Seite einer Seits, und zwar in verſchiedenen Momenten, und zunächſt gegen die poſitive Religion, die Feſſeln des Aberglaubens und der Hierarchie: auf der anderen Seite, als deutſche Aufklärung, gegen die proteſtantiſche Religion, inſofern ſie einen Inhalt hat, den ſie aus der Offenbarung, der kirchlichen Beſtimmung überhaupt erhalten hat. Die Eine Richtung iſt gegangen gegen die Form der Autorität überhaupt, die andere gegen den Inhalt. Mit dem Inhalt kann dieſe Form des Denkens etwa leicht fertig werden, indem ſie nicht das iſt, was unter Vernunft verſtanden, ſondern was Verſtand genannt werden muß; dem Verſtande iſt es leicht, gegen die letzte Grundlage deſſen, was nur durch Spe-

kulation gefaßt werden kann, Widerſprüche aufzuzeigen. Der Verſtaud hat ſeinen Maaßſtab angelegt an den religiöſen Inhalt, Widerſprüche darin aufgezeigt und ihn für nichtig erklärt; der Verſtand verfährt auf dieſelbe Weiſe gegen eine konkrete Philoſophie. Dieß hat nun die deutſche, wie die franzöſiſche Philoſophie gethau, die eine in der Richtung gegen die lutheriſche, die andere in Richtuug gegen die katholiſche Religion.

Was denn nun geblieben iſt davon, iſt das, was Theismus genaunt wird, Glauben überhaupt; dieß iſt der Inhalt jetzt, der ſehr allgemein übrig geblieben iſt in vielen Theologien, — und es iſt derſelbe Inhalt, der ſich auch im Muhamedanismus findet. Es iſt aber bei dieſer Richtung des raiſonnirenden Verſtandes gegen die Religion auch zum Materialismus, Atheismus und Naturalismus fortgegangen. Aber man ſoll mit den Beſtimmungen des Atheismus nicht leicht umgehen; denn es iſt etwas ſehr Gewöhnliches, daß man einem Individuum, das mit ſeinen Vorſtellungen über Gott abweicht von denen, die Andere haben, einen Mangel an Religion oder wohl Atheismus vorwirft. Hier iſt es aber der Fall, daß dieſe Philoſophie zum Atheismus fortgegangen iſt, und das, was als das Letzte, Thätige, Wirkende zu faſſen iſt, als Materie, Natur u. ſ. f. beſtimmt hat; man kann ſageu, es iſt im Gauzen Spinozismus, wo als das Letzte vorangeſtellt wird das Eine der Subſtanz. Dieß iſt beſonders von den Franzoſen geſchehen. Einige ſind jedoch nicht dahin zu rechneu, z. B. Rouſſeau; eine Schrift von ihm, „Glaubensbekenntniß eiues Vikars," *) enthält ganz den Theismus, den man bei deutſchen Theologen finden kann. Andere ſind ausdrücklich zum Naturalismus fortgegangen; hier iſt Mirabaud: Système de la Nature beſonders zu erwähnen. Die Gedanken ſind ſehr oberflächlich, le grand tout de la nature iſt das

*) *Emile ou de l'éducation*, *T. II* (*Paris*, 1813, *éd. stéréotype*), *Livre IV*, *Profession de foi du vicaire savoyard*, *p.* 215 *suiv.*

Letzte; das Ganze wiederholt ſich auf allgemeine Weiſe, die Darſtellung iſt matt.

Was man franzöſiſche Philoſophie genannt hat, Voltaire, Montesquieu, Rouſſeau, d'Alembert, Diderot, und was alsdann als Aufklärung in Deutſchland aufgetreten iſt, auch als Atheismus verpönt iſt, — daran können wir drei Seiten unterſcheiden: 1) ihre negative Seite, welche ihr am meiſten übelgenommen wurde; 2) die poſitive; 3) die philoſophiſche, metaphyſiſche.

1. Die negative Richtung.

Die franzöſiſche Philoſophie hat eine negative Richtung gegen alles Poſitive; ſie iſt zerſtörend gegen das poſitiv Beſtehende, gegen Religion, Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, gegen den Weltzuſtand in geſetzlicher Ordnung, Staatseinrichtungen, Rechtspflege, Regierungsweiſe, politiſcher, juridiſcher Autorität, Staatsverfaſſung, ebenſo gegen Kunſt. In matter Geſtalt trat dieß in Deutſchland als Aufklärung auf. Auch dieſer Seite iſt, wie Allem, ihr Recht zu widerfahren. Ihr Subſtantielles iſt der Angriff des vernünftigen Inſtinkts gegen den Zuſtand einer Ausartung, ja allgemeinen, vollkommenen Lüge, z. B. gegen das Poſitive der verhölzerten Religion. Wir nennen Religion feſten Glauben, Ueberzeugung von Gott; ob das Glaube an chriſtliche Lehre ſey, davon wird mehr oder weniger abſtrahirt. Bei dieſem Angriff gegen das Religiöſe müſſen wir uns aber ganz etwas Anderes denken. Dieß Poſitive iſt das Negative der Vernunft. Der religiöſe Zuſtand mit ſeiner Macht und Herrlichkeit, Verdorbenheit der Sitten, Habſucht, Ehrgeiz, Schwelgerei iſt zu betrachten; Ehrfurcht wurde doch gefordert. Es war der ungeheuerſte Formalismus und Tod, in den die poſitive Religion, ebenſo wie die Bande der menſchlichen Geſellſchaft, Rechtseinrichtungen, Staatsgewalt übergegangen war. — Die franzöſiſche Philoſophie ging ebenſo gegen den Staat. Sie haben die Vorurtheile und den Aberglauben, beſonders die Verdorben-

heit der bürgerlichen Geſellſchaft, der Sitten der Höfe und der Regierungsbeamten angegriffen, das Schlechte, Lächerliche, Niederträchtige aufgefaßt und dargeſtellt, und die ganze Heuchelei und ungerechte Macht dem Gelächter, der Verachtung und dem Haſſe der Welt preisgegeben, den Geiſt und das Gemüth zur Gleichgültigkeit gegen die Idole der Welt und zur Empörung des Gefühls und Geiſtes dagegen gebracht.

Den Widerſpruch, der in der Exiſtenz vorhanden war, müſſen wir erkennen; die alten Inſtitutionen, die in dem entwickelten Gefühle ſelbſtbewußter Freiheit und Menſchheit keinen Platz mehr hatten, und die ſonſt auf gegenſeitigem Gemüth und in der Dumpfheit und Selbſtloſigkeit des Bewußtſeyns ihren Grund und Haltung hatten, die dem Geiſte, der ſie etablirt hatte, nicht mehr entſprachen, und nun durch die hervorgegangene wiſſenſchaftliche Bildung auch der Vernunft als etwas Heiliges und Gerechtes gelten ſollten, — dieſen Formalismus haben ſie geſtürzt. Man muß das Gefühl vor Augen haben, das dieſe Schriftſteller zeigen; man erblickt Empörung über Unſittlichkeit. Ihre Angriffe ſind Theils mit Raiſonnement, Theils mit Witz, Theils mit geſundem Menſchenverſtand geſchrieben, und gingen nicht gegen das, was wir Religion nennen. Das wurde unangetaſtet gelaſſen, und mit der ſchönſten Beredſamkeit empfohlen.

Dieſe Seite verhielt ſich zerſtörend gegen das in ſich Zerſtörte. Wir haben gut, den Franzoſen Vorwürfe über ihre Angriffe der Religion und des Staats zu machen. Man muß ein Bild von dem horriblen Zuſtand der Geſellſchaft, dem Elend, der Niederträchtigkeit in Frankreich haben, um das Verdienſt zu erkennen, das ſie hatten. Jetzt kann die Heuchelei, die Frömmelei, die Tyrannei, die ſich ihres Raubs beraubt ſieht, der Schwachſinn können ſagen, ſie haben die Religion, Staat und Sitten angegriffen. Welche Religion! Nicht durch Luther gereinigt, — der ſchmählichſte Aberglaube, Pfaffenthum, Dummheit, Verworfenheit der Geſinnung, vornehmlich das Reichthum-Verpraſſen

und Schwelgen in zeitlichen Gütern, beim öffentlichen Elend. Welcher Staat! Die blindeſte Herrſchaft der Miniſter und ihrer Dirnen, Weiber, Kammerdiener; ſo daß ein ungeheures Heer von kleinen Tyrannen und Müßiggängern es für ein göttliches Recht anſahen, die Einnahme des Staats und den Schweiß des Volks zu plündern. Die Schaamloſigkeit, Unrechtlichkeit ging in's Unglaubliche; die Sitten waren nur entſprechend der Verworfenheit der Einrichtungen. Wir ſehen Rechtloſigkeit der Individuen in Anſehung des Rechtlichen und Politiſchen, ebenſo Rechtloſigkeit in Anſehung des Gewiſſens, Gedankens.

Was den Staat betrifft, ſo haben dieſe Philoſophen gar nicht an eine Revolution gedacht, wünſchten, forderten Verbeſſerungen, aber hauptſächlich ſubjektiv, — daß die Regierung die Mißbräuche abſchaffe, rechtſchaffene Männer anſtelle, die verbeſſern ſollten; und dergleichen Weiſen waren das Poſitive, von dem ſie ſprachen, was geſchehen ſolle: den Prinzen ſollte eine gute Erziehung gegeben werden, die Miniſter rechtſchaffene Männer ſeyn, die Fürſten ſparſam u. ſ. f. Die franzöſiſche Revolution iſt durch die ſteife Hartnäckigkeit der Vorurtheile, hauptſächlich den Hochmuth, die völlige Gedankenloſigkeit, die Habſucht erzwungen worden. Sie haben nur allgemeine Gedanken haben können, eine abſtrakte Idee, Gedanken deſſen, wie es ſeyn ſoll, — nicht die Weiſe der Ausführung angeben können. Aber Sache der Regierung wäre es geweſen, das Konkrete zu befehlen, Einrichtungen, Verbeſſerungen in konkreter Form; dieß hat ſie nicht verſtanden.

Was ſie gegen dieſe greuliche Zerrüttung ſetzten und behaupteten, iſt im Allgemeinen, daß die Menſchen nicht als Laien ſeyn ſollen, — Laien weder in Bezug auf Religion, noch auf Recht; ſo daß es im Religiöſen nicht eine Hierarchie, geſchloſſene, auserwählte Anzahl von Prieſtern, und ebenſo im Rechtlichen nicht eine ausſchließende Kaſte und Geſellſchaft ſey (auch nicht ein juriſtiſcher Stand), in der die Erkenntniß deſſen liege

und eingeſchränkt ſey, was ewig, göttlich, wahr und recht iſt, und den anderen Menſchen von dieſer anbefohlen und angeordnet werden könne: ſondern die Menſchenvernunft ihre Zuſtimmung und Urtheil das Recht habe zuzugeben. Barbaren als Laien zu behandeln, iſt in der Ordnung, — eben die Barbaren ſind Laien; denkende Menſchen aber als Laien behandeln, iſt das Härteſte. Dieß große Menſchenrecht der ſubjektiven Erkenntniß, Einſicht, Ueberzeugung haben jene Männer heldenmüthig mit ihrem großen Genie, Wärme, Feuer, Geiſt, Muth erkämpft. — Es iſt Fanatismus des abſtrakten Gedankens. Wir Deutſchen ſind paſſiv erſtens gegen das Beſtehende, haben es ertragen; zweitens, iſt es umgeworfen worden, ſo ſind wir ebenſo paſſiv: durch Andere iſt es umgeworfen worden, wir haben es uns nehmen laſſen, haben es geſchehen laſſen.

Auch Friedrich II. ſchließt ſich in Deutſchland an dieſe Bildung an, in damaligen Zeiten ein ſeltenes Beiſpiel. Franzöſiſche Hofſitten, Opern, Gärten, Kleider waren wohl, aber nicht Philoſophie in Deutſchland verbreitet; aber in Form von Geiſt, Witz iſt doch viel davon unter dieſe hohe Welt gedrungen, und viel Schlechtes und Barbariſches verſcheucht worden. Friedrich II., ohne erzogen zu ſeyn in den trübſeligen Pſalmen, ohne alle Tage ein Paar auswendig zu lernen, ohne barbariſche wolfiſche Metaphyſik und Logik (was fand er in Deutſchland Anderes, als Gellert?), kannte nun die großen, obzwar formellen und abſtrakten, Grundſätze der Religion und des Staats, und regierte in ſeinen Verhältniſſen darnach. Es war kein anderes Bedürfniß in ſeinem Volk vorhanden; man kann nicht verlangen, daß er der Reformator, Revolutionair deſſelben hätte werden ſollen, da kein Menſch Landſtände, Oeffentlichkeit der Gerichte forderte. Er führte ein, was Bedürfniß war, religiöſe Toleranz, Geſetzgebung, Verbeſſerung der Gerechtigkeitspflege, Sparſamkeit mit der Staatskaſſe; von dem elenden deutſchen Recht iſt nicht einmal mehr ein Geſpenſt geblieben. Er ſtellte den Staatszweck auf, und hat

damit alle Privilegien, die deutſchen partikularen Rechte, das bloß poſitive Recht im Staate über den Haufen geworfen. Es iſt albern, wenn die Frömmelei und die falſche Deutſchheit jetzt über ihn herfallen, und dieſe große Erſcheinung, die ſo unendlich gewirkt hat, klein machen und gar zur Eitelkeit oder Verrucktheit herabſetzen wollen; was Deutſchheit ſeyn ſoll, muß eine Vernünftigkeit ſeyn.

2. Die poſitive Seite.

Der affirmative Inhalt dieſes Philoſophirens befriedigt allerdings nicht die Gründlichkeit. Eine Hauptbeſtimmung in dem, was gelehrt worden iſt, ſind, wie bei den ſchottiſchen Philoſophen und wie bei uns, Vorausſetzungen von urſprünglichen Gefühlen des Rechts, die der Menſch in ſich habe, Wohlwollen, ſociale Neigungen; dieſe ſollen ausgebildet werden. — Die poſitive Quelle des Wiſſens überhaupt und vom Recht iſt überhaupt in die Menſchenvernunft geſetzt und das allgemeine Bewußtſeyn des Menſchen, den geſunden Menſchenverſtand, nicht in die Form des Begriffs. Es iſt allerdings bewundernswürdig, Wahrheiten in der Form allgemeiner Gedanken ausgeſprochen zu ſehen, die es unendlich wichtig iſt, daß ſie Vorurtheile des Menſchen ſeyen: Daß der Menſch in ſeinem Herzen das Gefühl des Rechts, der Menſchenliebe habe: Religion, Glaube nicht erzwungen werde: Verdienſt, Talent, Tugend der wahre Adel ſey u. ſ. f. — Ein Hauptgeſichtspunkt, unter den Deutſchen vornehmlich, war, was die Beſtimmung des Menſchen iſt, womit man meinte die Natur des Geiſtes. Und allerdings iſt über's Geiſtige auf dieſe zurückzugehen. Aber dieſe Natur des Geiſtes, dieſe Beſtimmung zu finden, wurde auf Wahrnehmung, Beobachtung, Erfahrung zurückgegangen: Es giebt ſolche und ſolche Triebe. Die Nothwendigkeit der Geſellſchaft, des Staats wird daraus erſchloſſen, weil wir einen Trieb zur Geſelligkeit haben. Das ſind Beſtimmungen in uns ſelbſt; aber wir haben ſie nicht in ihrer Nothwen-

digkeit erkannt. Solcher Trieb iſt ohnehin als natürlicher genommen; ſo iſt er hier unbeſtimmt in ſich, ſeine Begränzung hat er nur als Moment des Ganzen.

In Anſehung der Erkenntniß ſind ſehr allgemeine oberflächliche Gedanken zu finden, abſtrakte Gedanken, — immer ſo gut, und geiſtreicher als unſere, — die ihrem Inhalte nach konkret ſeyn ſollten und auch waren, aber ſo oberflächlich aufgefaßt wurden, daß ſie ungenügend für das Abzuleitende waren. So: Daß die Natur ein Ganzes ſey, Alles durch Geſetze beſtimmt ſey, durch Zuſammenkommen verſchiedener Bewegungen, Kette von Urſachen und Wirkungen und dergleichen; die verſchiedenen Eigenſchaften, Materien, Verbindungen der Dinge bringen Alles hervor. Das ſind allgemeine Redensarten, mit denen man Bücher anfüllen kann; ſie zeigen ſich auch bald ſehr ungenügend.

a. Système de la Nature.

Dahin gehört das Système de la Nature, das Hauptbuch, von einem Deutſchen, Baron von *Holbach*, in Paris geſchrieben, welcher der Mittelpunkt aller jener Philoſophen war. Montesquieu, d'Alembert, Rouſſeau waren eine Zeit lang in ſeinem Cirkel; ſo ſehr dieſe ſich gegen das Beſtehende empörten, ſo waren ſie doch ſonſt ſehr verſchieden von einander. Das Système de la Nature wird man bald langweilig finden, weil es ſich in allgemeinen Vorſtellungen herumwirft; es iſt kein franzöſiſches Buch, die Lebhaftigkeit fehlt.

α. „Das Univerſum zeigt nichts Anderes, als eine unermeßliche Sammlung von *Materie* und *Bewegung* (Descartes); eine ununterbrochene Kette von Urſachen und Wirkungen, von welchen Urſachen einige unmittelbar unſere Sinne rühren, andere uns unbekannt ſind, weil ihre Wirkungen, die wir wahrnehmen, von ihren Urſachen zu entfernt ſind. Die verſchiedenen Eigenſchaften jener Materien, ihre mannigfaltigen Verbindungen und die Wirkungen, welche die Folgen davon ſind, machen für

uns die Weſen (essences) aus. Aus der Verſchiedenheit dieſer Weſen entſpringen die verſchiedenen Ordnungen, Gattungen, Syſteme, welche die Dinge einnehmen, und deren Totalſumme — le grand tout — das iſt, was wir Natur nennen." *) Es iſt, was Ariſtoteles von Xenophanes ſagt, er habe in's Blaue ſo hineingeſchaut, d. i. das Seyn. **)

β. Alles iſt Bewegung, die Materie bewegt ſich ſelbſt: das Bier gährt, das Gemüth bewegt ſich (Leidenſchaften). ***)

γ. „Die Mannigfaltigkeit der Naturerſcheinungen und ihr unaufhörliches Entſtehen und Verſchwinden hat einzig ſeinen Grund in der Mannigfaltigkeit der Bewegungen und ihrer Materie." †) Durch verſchiedene Kombinationen, Modifikationen, Arrangement entſteht anderes Ding. — „Die Materien ſind entweder geneigt, ſich mit einander zu vereinigen, oder ſind zu einer Vereinigung unfähig. Hierauf gründen die Phyſiker Anziehung und Abſtoßung, Sympathie und Antipathie, Verwandtſchaft und Beziehung, die Moraliſten Haß und Liebe, Freundſchaft und Feindſchaft." ††) — Geiſt, Unkörperliches, widerſpricht der Bewegung, einer Veränderung der Verhältniſſe eines Körpers im Raume. †††)

b. Robinet.

Ein anderes Hauptbuch iſt das noch gefährlichere: De la Nature, von Robinet. Darin herrſcht ein ganz anderer, gründ-

*) Buhle: Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie, Theil VIII, S. 62—63; *Système de la Nature par Mirabaud (Londres, 1770), T. 1, Chap. 1, p. 10; Chap. 2, p. 28.*

**) *S. Oben, Theil I, S. 281.*

***) Buhle, a. a. O., S. 63—64; *Système de la Nature, T. 1, Chap. 2, p. 18, 16, 21, et 15.*

†) Buhle, a. a. O., S. 64—65; *cf. Système de la Nature, T. 1, Chap. 2, p. 30—31; Chap. 3, p. 39—40.*

††) Buhle, a. a. O., S. 65; *Système de la Nature, T. 1, Chap. 4, p. 45—46.*

†††) Buhle, a. a. O., S. 70; *Système de la Nature, T. 1, Chap. 7, p. 90—91.*

licher Geiſt; häufig wird man vom tiefen Ernſt ergriffen, der ſich in dem Menſchen zeigt.

Er fängt ſo an: „Es iſt ein Gott, d. h. eine Urſache der Phänomene des Ganzen, was wir die Natur nennen. Wer iſt Gott? Wir wiſſen es nicht, und ſind dazu beſtimmt, es für immer nicht zu wiſſen. Wir können ihn nicht erkennen, weil wir nicht das Mittel dazu haben. Wir könnten über die Tempel ſchreiben:" „„Dem unbekannten Gott"" *). Das iſt daſſelbe, was man heutigen Tags ſagt: Es ſoll kein Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen ſeyn. „Die Ordnung, die im Univerſum herrſcht, iſt ebenſo wenig der ſichtbare Typus ſeiner Weisheit, als unſer Schwachſinn das Bild ſeiner Intelligenz." **) — Dieſe erſte Urſache aber, Gott, iſt wirkend, hat die Natur erzeugt; die einzig mögliche Erkenntniß iſt die der Natur. Die Thätigkeit der Natur iſt auch Eine, wie Gott Einer iſt. Was nun als die Thätigkeit gefaßt wird, iſt, daß Keime in Allem ſind; Alles ſind organiſche Weſen, die ſich hervorbringen. Nichts iſt einzeln, Alles iſt verbunden, zuſammenhängig und in Harmonie. ***)

---

*) De la Natnre (Troisième édition, Amsterdam, 1766), T. I, P. I, Chap. 3, p. 16: Il y a un Dieu, c. à. d. une canse des phénomènes dont l'ensemble est la Nature. Quel est-il? Nous l'ignorons et nous sommes destinés à l'ignorer toujours, dans quelqu'ordre de choses que nous soyons placés, parceqne nous manquerons toujours d'un moyen de le connaître parfaitement. L'on pourrait encore mettre sur la porte de nos temples l'inscription qu'on lisait sur l'autel que l'Aréopage lui fit dresser: *Deo ignoto*.

**) De la Nature, T. I, P. I, Chap. 3, p. 16: L'ordre qni y règne n'est pas plus le type visible de sa sagesse que notre imbécillité n'est l'image de son intelligence.

***) Ibidem, Chap. 4, p. 16—17: On vient de voir qu'il n'y a qu'une cause. — Au commencement la cause éternelle qui avait engrainé, pour ainsi dire, les événemens les uns dans les autres, afin qu'ils se succédassent infailliblement selon sa volonté, toucha le premier anneau de la chaine immense des choses. Par cette impression permanente l'univers vit, se meut et se perpétue. D'une unité de cause suit une unité d'action, laquelle ne parait pas même susceptible de plus ni

Robinet geht die Pflanzen, Thiere, auch die Metalle, Elemente durch; und ſucht von ihnen aufzuzeigen, wie im Lebendigen der Keim iſt, und wie auch die Metalle in ſich organiſirt ſeyen, wegen der inneren Struktur, die man bei ihnen findet. Ebenſo ſoll die Luft ihren Keim haben, der erſt zur Wirklichkeit kommt, dadurch, daß er ſich mit Waſſer, Feuer u. ſ. f. nährt. *) Robinet nennt die einfache Form in ſich, die ſubſtantielle Form, den Begriff Keim. Obgleich er dieß zu ſehr im Sinnlichen nachzuweiſen ſucht, ſo geht er doch von in ſich konkreten Principien, der Form an ſich ſelbſt, aus.

Vom Uebel und Guten in der Welt ſpricht er auch. Das Reſultat der Betrachtung iſt, daß Gutes und Uebel ſich die Wage halten; dieſes Gleichgewicht mache die Schönheit der Welt aus. **)

---

de moins. C'est en vertu de cet acte nnique que tont s'opère. — Depuis que l'on étndie la nature, on n'y a point encore remarqué de phénomène détaché, de vérité indépendante. C'est qu'il n'y en a point, et qn'il ne saurait y en avoir. Le tont se sontient par la mutuelle correspondence de ses parties. — Ibidem, P. II, Chap. 2, p. 156—157: L'exemple du polype est aussi concluant pour l'animalité des plus petites parties organiques; car le polype est un grouppe de polypes rassemblés et tont aussi vrais polypes que lui. Il reste pronvé que sous le même point de vue le vivant ne pourrait être composé que de vivans, l'animal de petits animaux, tel animal de tels animalcules de la même sorte d'animalité, un chien de petits chiens germes, l'homme d'homoncules germes.

*) De la Natnre, T. I, P. II, Chap. 7, Récapitulation, p. 166, 168: 1) Les semences animales fonrmillent d'animaux spermatiques; 2) Toute génération proprement dite se fait par la coopération des deux sexes, — oder jedes Individuum iſt innerlich Hermaphrodit, oder auch in den äußeren Organen. — Ibidem, Chap. 9—14. — Ibidem, Chap. 15, p. 202—203: N'cst-on pas foreé d'admettre pour dcs corps véritablement organisés, tons ceux où l'on rencontre une telle structure? Elle exige absolument une semence, des graines, des germes dont ils sont le développement. — Ibidem, Chap. 19, Des êtres élémentaires, de l'Air, du Feu, de l'Eau etc., p. 217: L'Air principe ne sera que le germe de l'air; en se soulant d'ean et de feu à différens degrés, il passera successivement par des états divers d'accroissement; il sera d'abord embryon, puis air parfait.

**) *Ibidem, P. I, Chap.* 28, *p.* 138.

Um zu widerlegen, daß des Vorzüglichen in der Welt mehr ſey, ſagt er, daß Alles, worauf wir das Gute reduciren, nur in einem Genuß, Angenehmen, einer Befriedigung liegt. Dieſer muß ein Bedürfniß, Mangel, Schmerz vorausgehen, deſſen Aufhebung die Befriedigung iſt. *) Dieß iſt nicht nur ein empiriſch richtiger Gedanke, ſondern er ſpielt an das Tiefere an, daß alle Thätigkeit nur durch Widerſpruch iſt.

3. Idee einer konkreten allgemeinen Einheit.

Das Reſultat der franzöſiſchen Philoſophie iſt, daß ſie darauf drang, eine allgemeine Einheit zu erhalten, doch keine abſtrakte, ſondern eine konkrete. So ſetzte Robinet allgemeine organiſche Lebendigkeit, gleichförmige Weiſe des Entſtehens. Dieß Konkrete nannten ſie Natur. Ueber dieſe wird Gott geſetzt, aber als das Unerkennbare; alle Prädikate, die von ihm ausgeſprochen würden, enthielten Unpaſſendes. Man muß zugeben, daß große Vorſtellungen der konkreten Einheit vorkommen, den abſtrakten metaphyſiſchen Verſtandesbeſtimmungen entgegengeſetzt, — die Fruchtbarkeit der Natur. Auf der anderen Seite ſoll, was gelten ſoll, Gegenwart haben, und keine jenſeitige Autorität ſeyn. Die zwei Beſtimmungen ſind in aller Philoſophie: Die Konkretion der Idee, und die Präſenz des Geiſtes darin. Dieß Streben aber nach wirklich gegenwärtiger Lebendigkeit nahm Formen an, die als Abwege ſelbſt einſeitig wurden. In dieſem Beſtreben nach Einheit, aber konkreter Einheit, liegen auch die näheren Mannigfaltigkeiten des Inhalts.

In der *theoretiſchen* Seite ihrer Philoſophie ſind die Franzoſen zum Materialismus oder Naturalismus fortgegangen. Denn das Bedürfniß des Verſtandes, das abſtrakte Denken, was aus einem feſtgehaltenen Princip die ungeheuerſten Konſequenzen ziehen läßt, hat ſie getrieben, Ein Princip als das Letzte zu

*) *De la Nature, T. I, P. I, Chap. 13, p. 70.*

ſetzen, aber ein ſolches, das zugleich Gegenwart habe, und der Erfahrung ganz nahe liege. So nehmen ſie die Empfindung und die Materie als das einzig Wahre an, worauf alles Denken, alles Moraliſche, wie eine bloße Modifikation des Empfindens, zurückgeführt wird.

a. Zu dieſer Einſeitigkeit gehört der Gegenſatz von sentir und penser, die Identität deſſelben, ſo daß Letzteres nur ein Reſultat von jenem iſt: ohne ſpekulativer Weiſe dieſen Gegenſatz, wie Spinoza und Malebranche thaten, in Gott zu vereinigen. Die Einheiten, welche die Franzoſen hervorbrachten, wurden einſeitig. Eine ausgebreitete Theorie wird die Zurückführung alles Denkens auf Empfindung, wie in gewiſſer Rückſicht bei Locke dieß der Fall war. — Robinet kommt auch auf den Gegenſatz von Denken und Empfinden, und bleibt dabei ſtehen, daß Geiſt und Körper ungetrennt ſeyen, die Weiſe der Einheit aber unerklärlich. *) — Das Système de la Nature zeichnet ſich durch die Zurückführung des Denkens auf die Empfindung aus; ſie iſt beſonders flach. Der Hauptgedanke iſt: „Die abſtrakten Gedanken ſeyen nur Anwendungen der Wahrnehmungen von Gegenſtänden.“ **) So ging die Philoſophie zu Materialismus über; ſo bei La Mettrie: L'homme machine. Aller Gedanke, alle Vorſtellung habe nur Sinn, wenn ſie als materiell gefaßt werde; nur die Materie exiſtire.

Dem haben große Köpfe dann das Gefühl in der Bruſt entgegengeſetzt, den Trieb ſich zu erhalten, wohlwollende Neigungen gegen Andere, Trieb zur Geſelligkeit, welchen letzteren auch

*) *De la Nature, T. I, P. IV, Chap.* 3, *p.* 257 — 259.

**) Système de la Nature, T. I, Chap. X, p. 177: Les idées abstraites ne sont que des façons dont notre organe intérieur envisage ses propres modifications. — Les mots de bonté, de beauté, d'ordre, d'intelligence, de vertu etc. ne nous offrent aucun sens, si nous ne les rapportons, ou si nous ne les appliquons à des objets que nos sens nous ont montrés susceptibles de ces qualités, ou à des façons d'être et d'agir qui nous sont connues.

Pufendorf ſeinem Rechts-Syſtem zum Grunde gelegt hatte. — Von hier aus haben ſie ſehr viel Vortreffliches geſagt. So hat *Montesquieu* in ſeinem ſchönen Buche, l'esprit des lois, wovon Voltaire ſagte, es wäre ein esprit sur les lois, die Verfaſſungen in dieſem großen Sinne betrachtet, daß Verfaſſung, Religion, Alles, was ſich in einem Staate findet, eine Totalität ausmacht.

b. Dieſe Zurückführung hat bei *Helvetius* dieſe Geſtalt, daß, wenn man im moraliſchen Menſchen ein Eines ſucht, er dieß Eine *Selbſtliebe* nannte, und ſich zu zeigen bemühte, daß Alles, was wir als Tugend benennen, überhaupt alle Thätigkeit, Geſetze, Rechtliches zu ſeinem Grund nur Selbſtliebe, Eigennutz habe, und darein ſich auflöſe.*) Dieß Princip iſt einſeitig, obgleich das Ichſelbſt ein weſentliches Moment iſt. Was ich will, das Edelſte, Heiligſte iſt *mein* Zweck. *Ich* muß dabei ſeyn, *Ich* es billigen, *Ich* es für gut finden. Mit aller Aufopferung iſt immer eine Befriedigung, immer ein Sichſelbſtfinden vorhanden. Dieß Moment des Selbſts, die ſubjektive Freiheit muß immer dabei ſeyn. Einſeitig dieß genommen, ſo können Konſequenzen daraus gezogen werden, die alles Heilige umſtoßen; aber ebenſo kommt es in einer edlen Moral vor, als nur eine ſeyn kann. Helvetius bemühte ſich, durch geiſtreiche Analyſe aus der Selbſtliebe alle Tugenden zu konſtruiren; wir ſehen das Intereſſe der Analyſe.

Die Haupt-Momente alles dieſes Philoſophirens ſind, daß der Menſch bei allem Erkennen dabei ſeyn müſſe, indem ſie aller Autorität des Staats und der Kirche, in's Beſondere dem abſtrakten Gedanken, der keinen gegenwärtigen Sinn in uns hat, den Krieg machten. Das Moment der ſubjektiven Freiheit,

*) *Helvetius: De l'esprit (Oeuvres complètes, T. II, Deux-Ponts, 1784), T. I, Discours II, Chap.* 1, *p.* 62—64; *Chap.* 2, *p.* 65, 68—69; *Chap.* 4, *p.* 90; *Chap.* 5, *p.* 91; *Chap.* 8, *p.* 114; *Chap.* 24, *p.* 256—257.

Menſchlichkeit thut ſich auf: α) Es ſoll keine Laien geben; das eigene Selbſt, der Geiſt des Menſchen ſey die Quelle für das, was er reſpektiren ſolle. β) Das Zweite iſt, daß der Inhalt präſent ſey, daß **mein** Inhalt zugleich müſſe konkret ſeyn, ein Gegenwärtiges. Dieſes Konkrete wurde **Vernunft** genannt, welche die Edleren dieſer Männer mit der größten Begeiſterung und Wärme verfochten. Der Gedanke iſt zum Panier der Völker erhoben worden, die Freiheit der Ueberzeugung, des Gewiſſens in mir. Sie haben dem Menſchen geſagt: „In dieſem Zeichen wirſt Du ſiegen," indem ſie nur vor Augen hatten, was im Zeichen des Kreuzes gethan worden, zum Glauben, zum Recht, zur Religion gemacht worden war, — indem ſie ſahen, wie das Zeichen des Kreuzes herabgewürdigt war. Denn in dem Zeichen des Kreuzes hatte die Lüge, der Betrug geſiegt, unter dieſem Siegel ſich die Inſtitutionen zu aller Niederträchtigkeit verknöchert; dieß Zeichen wurde vorgeſtellt als der Inbegriff und die Wurzel alles Uebels. Sie haben in anderer Geſtalt die luther'ſche Reformation vollbracht. — Dieß Konkrete hatte mancherlei Formen: ſociale Triebe im Praktiſchen, Geſetze der Natur im Theoretiſchen. Es iſt abſoluter Trieb, einen feſten Kompaß in ſich zu finden, d. i. im Menſchengeiſt, immanent. Für den Menſchengeiſt iſt es dringend, ſolchen feſten Punkt zu haben, wenn er einmal in ihm ſelbſt ſeyn ſoll, wenn er in ſeiner Welt wenigſtens frei ſeyn ſoll.

c. Drittens iſt in Betreff auf das Praktiſche noch das Beſondere zu bemerken, daß, wenn Gefühl des Rechts zum Princip gemacht wurde, konkreter praktiſcher Geiſt, überhaupt Menſchlichkeit, Glückſeligkeit, dieß Princip, allgemein aufgefaßt, zwar die Form des Gedankens hatte, ohne daß der Gedanke ſelbſt der Inhalt ſey. Ein konkreter Inhalt, z. B. religiöſer ſelbſt, oder der wohlwollenden Neigungen, der Socialität, kann die Form des Gedankens haben; aber ſo wie der Inhalt aus unſerem Triebe, innerem Anſchauen geſchöpft iſt, iſt er nicht der Gedanke.

Nun aber kam auch dieß zum Vorſchein, daß das reine Denken als Princip aufgeſtellt wird und als Inhalt, wenn zwar wieder dieſem Inhalt die wahrhafte Form fehlte, das Bewußtſeyn ſeiner eigenthümlichen Form; denn es ward nicht erkannt, daß dieß Princip das Denken ſey. Wir ſehen es im Felde des Willens, des Praktiſchen, des Rechtlichen hervorgehen, und ſo gefaßt, daß das Innerſte des Menſchen, die Einheit ſeiner mit ſich als Grundlage aufgeſtellt und in's Bewußtſeyn gebracht wird, ſo daß der Menſch eine unendliche Stärke in ſich gewann. Es iſt dieß das, was Rouſſeau dann von Einer Seite über den Staat ſagte. Er fragte nach deſſen abſoluter Berechtigung: Was iſt die Grundlage des Staats? Das Recht der Beherrſchung und Verbindung, des Verhältniſſes der Ordnung, des Regierens und des Regiertwerdens, der Unterordnung unter Herrſchaft, faßt er auf der Einen Seite ſo auf, daß es geſchichtlich auf Gewalt, Zwang beruhe, Eroberung, Privat-Eigenthum u. ſ. f. *)

α. Zum Princip dieſer Berechtigung aber macht er den freien Willen. Und ohne Rückſicht auf das poſitive Recht der Staaten hat er auf obige Frage geantwortet: Daß der Menſch freien Willen hat, indem „die Freiheit das Qualitative des Menſchen ſey. Auf ſeine Freiheit Verzicht thun, heißt Verzicht thun darauf, daß man ein Menſch iſt. Nicht frei zu ſeyn, iſt Verzichtleiſtung auf alle Pflichten und Rechte.“ **) Der Sklave hat weder Rechte, noch Pflichten.

β. „Die Fundamental-Aufgabe iſt alſo: Eine Form der Verbindung zu finden, welche mit der ganzen gemeinſamen Macht zugleich die Perſon und das Eigenthum jedes Menſchen beſchütze und vertheidige, und wobei jeder Einzelne, indem er ſich dieſer Verbindung anſchließt, nur ſich ſelbſt gehorcht, und ſo

*) *Du Contrat social (Lyon, 1790), Livre I, Chapitre III, p. 8—9; Chap. IV, p. 10—11, 13—16.*

**) Ibidem, Chap. IV, p. 12: Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs.

frei bleibt, als vorher. Die Auflöſung giebt der geſellſchaftliche Vertrag;" *) er ſey dieſe Verbindung, jeder ſey darin mit ſeinem Willen. Dieſe Principien, ſo abſtrakt dargeſtellt, muß man richtig finden; doch die Zweideutigkeit beginnt dann bald. Der Menſch iſt frei, dieß iſt freilich die ſubſtantielle Natur des Menſchen; und ſie wird im Staate nicht nur nicht aufgegeben, ſondern in der That erſt konſtituirt. Die Freiheit der Natur, die Anlage der Freiheit iſt nicht die wirkliche; denn der Staat erſt iſt die Verwirklichung der Freiheit.

γ. Das Mißverſtändniß über den **allgemeinen Willen** fängt aber da an, daß der Begriff der Freiheit nicht im Sinne der zufälligen Willkür Jedes genommen werden muß, ſondern im Sinne des vernünftigen Willens, des Willens an und für ſich. Der allgemeine Wille iſt nicht anzuſehen als zuſammengeſetzt von den ausdrücklich einzelnen Willen, ſo daß dieſe abſolut bleiben. Wo die Minorität der Majorität gehorchen muß, da iſt keine Freiheit. Aber der allgemeine Wille muß der vernünftige ſeyn, wenn man ſich auch ſeiner nicht bewußt iſt. Der Staat iſt nicht eine ſolche Vereinigung, welche die Willkür der Einzelnen beſchließt. Das ſchiefe Auffaſſen jener Principien geht uns nicht an. Was uns angeht, iſt dieß, daß dadurch als Inhalt in's Bewußtſeyn komme, der Menſch habe in ſeinem Geiſt die Freiheit als das ſchlechthin Abſolute, der freie Wille ſey der Begriff des Menſchen. Eben die Freiheit iſt das **Denken** *ſelbſt*; wer das Denken verwirft und von Freiheit ſpricht, weiß nicht, was er redet. Die Einheit des Denkens mit ſich iſt die Freiheit, der freie Wille, — Denken, nur als wollend, d. h. Trieb ſeine Subjektivität aufzuheben, Beziehung auf Daſeyn, Reali-

*) Du Contrat social, L. I, Chap. VI, p. 21: Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous *n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant?* Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.

ſtrung ſeiner, indem ich mich als Exiſtirendes mir als Denkendem gleich ſetzen will. Der Wille iſt nur als denkender frei. Das Princip der Freiheit iſt aufgegangen, und hat dem Menſchen, der ſich ſelbſt als Unendliches faßte, dieſe unendliche Stärke gegeben. — Dieſes giebt den Uebergang zur kantiſchen Philoſophie, welche in theoretiſcher Hinſicht ſich dieſes Princip zu Grunde legte. Das Erkennen iſt auf ſeine Freiheit gegangen, und auf einen konkreten Inhalt, auf Inhalt, den es in ſeinem Bewußtſeyn hat.

4. Aufklärung.

Deutſche Philoſophie. Die Deutſchen trieben ſich in dieſer Zeit in ihrer leibnitziſch-wolfiſchen Philoſophie ruhig herum, in ihren Definitionen, Axiomen, Beweiſen, als ſie nach und nach vom Geiſte des Auslandes angeweht, in alle Erſcheinungen eingingen, die dort erzeugt worden waren, den lockeſchen Empirismus hegten und pflegten, und auf der anderen Seite zugleich die metaphyſiſchen Unterſuchungen auf die Seite legten, und ſich um die Wahrheiten, wie ſie dem geſunden Menſchenverſtand begreiflich ſind, bekümmerten, — in die Aufklärung und Betrachtung der Nützlichkeit aller Dinge warfen, eine Beſtimmung, die ſie von den Franzoſen aufnahmen. Die Nützlichkeit als das Weſen der ſeyenden Dinge iſt, daß ſie, beſtimmt werden als nicht an ſich, ſondern für Anderes ſeyend, — ein nothwendiges Moment, aber nicht das Einzige. Die philoſophiſchen Unterſuchungen hierüber waren zu einer Mattigkeit der Popularität heruntergeſunken, die nicht tiefer ſtehen konnte. Es iſt ſteife Pedanterei und Ernſthaftigkeit. Die Deutſchen ſind Bienen, die allen Nationen Gerechtigkeit widerfahren laſſen, ehrliche Trödler, denen Alles gut genug iſt und die mit Allem Schacher treiben. Von fremden Nationen aufgenommen, hatte alles dieſes die geiſtreiche Lebendigkeit, Energie, Originalität verloren, die den Inhalt bei den Franzoſen über der Form vergeſſen machte. Die

Deutſchen, die ehrlicher Weiſe die Sache recht gründlich machen wollten, und an die Stelle des Witzes und der Lebhaftigkeit Vernunftgründe ſetzen wollten, was ja Witz und Lebhaftigkeit eigentlich nicht beweiſen, bekamen auf dieſe Weiſe einen ſo leeren Inhalt in die Hände, daß nichts langweiliger als dieſe gründliche Behandlung ſeyn kann; ſo bei Eberhard, Tetens ꝛc. Nicolai, Mendelsſohn, Sulzer und dergleichen philoſophirten vorzüglich auch über den Geſchmack und die ſchönen Wiſſenſchaften; denn die Deutſchen ſollten auch eine ſchöne Litteratur und Kunſt erhalten. Allein ſie geriethen damit nur an die letzte Dürftigkeit des Aeſthetiſchen — Leſſing hatte es ein ſeichtes Geſchwätze genannt —:*) wie im Ganzen die Gedichte Gellert's, Weiſſe's, Leſſing's im Ganzen, nicht viel weniger in die letzte Dürftigkeit der Poeſie verſanken. Die angenehmen und unangenehmen Empfindungen waren es, um die es vorzüglich ging. Von dieſem Philoſophiren will ich eine Probe anführen, die Nicolai giebt. — Es handelt ſich vom Vergnügen an der Darſtellung tragiſcher Gegenſtände im Trauerſpiel:

„Herr Moſes.

Das Vermögen, zu den Vollkommenheiten eine Zuneigung zu haben und Unvollkommenheiten zu fliehen, iſt eine Realität. Daher führt die Ausübung dieſes Vermögens ein Vergnügen mit ſich, das aber in der Natur comparative kleiner iſt, als das Misvergnügen, das aus der Betrachtung des Gegenſtands entſpringt.

Ich.

Selbſt alsdann noch, wenn uns die Heftigkeit der Leidenſchaft unangenehme Empfindungen verurſacht, hat die Bewegung (was iſt dieſe Bewegung Anderes, als das Vermögen, Vollkommenheiten zu lieben u. ſ. f.?), die ſie mit ſich führt, noch Annehmlichkeiten für uns. — Es iſt die Stärke der Be-

*) *Sämmtliche Schriften*, B. XXIX. (*Berlin u. Stettin*, 1828.), S. 111—112.

wegung, die wir lieben, auch der ſchmerzlichen Empfindungen ungeachtet, die wider das Angenehme der Leidenſchaft ſtreiten, und in Kurzem obſiegen. — Der Schluß iſt gleichfalls einerlei.

Herr Moſes.

In der Nachahmung hingegen, da der unvollkommene Gegenſtand abweſend iſt, muß die Luſt die Oberhand gewinnen, und den geringen Grad der Unluſt verdunkeln.

Ich.

Eine Leidenſchaft alſo, welche dieſe Folgen nicht hinterläßt, muß gänzlich angenehm ſeyn. Von dieſer Art ſind die Nachahmungen der Leidenſchaften, welche das Trauerſpiel hervorbringt." *) —

Mit ſolchem gehaltloſen, matten Gewäſche trieben ſie ſich herum. Sonſt waren die Ewigkeit der Höllenſtrafen, die Seligkeit der Heiden, der Gegenſatz der Rechtſchaffenheit und der Frömmigkeit philoſophiſche Materien, in denen viel gearbeitet wurde; die Franzoſen haben ſich wenig darum bekümmert. Endliche Beſtimmungen wurden geltend gemacht gegen das Unendliche: gegen die Dreieinigkeit, Eins kann nicht Drei ſeyn; gegen die Erbſünde, Jeder muß ſelbſt ſeine Schuld tragen, für ſeine Handlungen einſtehn, ſie aus ſich ſelbſt gethan haben; ebenſo gegen die Erlöſung, Ein Anderer kann nicht die Schuld der Strafe übernehmen; gegen Vergebung der Sünde, Was geſchehen iſt, kann nicht ungeſchehen gemacht werden; vollends überhaupt die Unverträglichkeit der menſchlichen Natur mit der göttlichen.

Die deutſche Aufklärung, welche ohne Geiſt mit verſtändiger Ernſthaftigkeit und dem Principe der Nützlichkeit die Ideen bekämpfte, ſtreifte zunächſt die Methode der wolfiſchen Philoſophie ab, behielt aber das Flache ihres Inhalts, und brachte auch die Metaphyſik zur letzten Leerheit herunter, bis Jacobi unerwartet an einen

*) Leſſing's ſämmtliche Schriften, B. XXIX. S. 122—123.

ganz anderen Gehalt der Philoſophie, zunächſt an den Spinozismus wieder erinnerte, für ſich dem vermittelnden Erkennen, welches er als bloßen Verſtand auffaßte, den Glauben, d. i. die bloß unmittelbare Gewißheit der äußerlichen, endlichen Dinge, ſo wie des Göttlichen, welches Glauben des Göttlichen er Vernunft nannte, entgegenſetzte, — bis Kant der Philoſophie, die im übrigen Europa nun ausgegangen war, in Deutſchland einen neuen Lebensanſtoß gab.

Einer Seits ſehen wir geſunden Menſchenverſtand, Erfahrung, Thatſachen des Bewußtſeyns, anderer Seits eine Metaphyſik, die deutſche wolfiſche des trockenen, todten Verſtandes. Mendelsſohn ſehen wir ſich orientiren am geſunden Menſchenverſtand, ihn zur Regel machen. Was eine Bewegung in dieſe zur gänzlichen Ruhe und Sicherheit gekommene Autorität, die ſich von nichts Anderem träumen ließ, hineinbrachte, war der Streit Mendelsſohn's mit Jacobi zuerſt darüber, ob Leſſing ein Spinoziſt geweſen und dann über die Lehre Spinoza's ſelbſt. — Es kam bei dieſer Gelegenheit zu Tage, wie ſehr Spinoza im Allgemeinen vergeſſen und für welch' einen Greuel der Spinozismus gehalten wurde.

Uebergang zu Deutſchland. Hume und Rouſſeau ſind die beiden Ausgangspunkte der deutſchen Philoſophie. Carteſius ſetzt die Ausdehnung dem Denken, als dem ſchlechthin mit ſich Einen, entgegen. Man giebt ihm Dualismus Schuld. Aber, wie Spinoza und Leibnitz, hob er die Selbſtſtändigkeit der beiden Seiten auf, und ſetzte ihre Einheit (Gott) als das Höchſte. Gott iſt als dieſe Einheit zunächſt das Dritte; und er beſtimmt ſich weiterhin ſo, daß ihm keine Beſtimmung zukomme. Wolf's Verſtand des Endlichen, überhaupt Schulmetaphyſik und verſtändige Wiſſenſchaft, Ergehen im Beobachten der Natur, erſtarkt in ſeiner Geſetzmäßigkeit, in ſeinem endlichen Wiſſen, kehrt ſich gegen das Unendliche und die konkreten Beſtimmungen der Reli-

gion, bleibt bei Abſtraktionen ſtehen in ſeiner theologia naturalis; aber das Beſtimmte, Entwickelte, iſt ſeine Domaine.

Von nun an tritt ein ganz anderer Standpunkt ein. Das Unendliche iſt in die Abſtraktion oder Unbegreiflichkeit verlegt. Eine unbegreifliche Ausrede! Heut zu Tage gilt es für das Frömmſte, Berechtigtſte. Wir ſehen das Dritte, die Einheit der Unterſchiede, als ein Nicht-Denkbares, Erkennbares beſtimmt; oder dieſe Einheit iſt auf dieſe Weiſe eine gedankenloſe. Denn ſie iſt über allem Denken, Gott nicht Denken ſelbſt; ſie iſt als das abſolut Konkrete beſtimmt (Einheit von Denken und Seyn). Jetzt ſind wir ſo weit gekommen, daß dieſe Einheit ein Solches ſey, das ſchlechthin im Denken ſey, dem Bewußtſeyn angehöre, — die Objektivität des Denkens, die Vernunft als Eins und Alles. Dieſes ſchwebt den Franzoſen vor. Das höchſte Weſen, Beſtimmungsloſe, kann auch über der Natur ſchweben, oder die Natur, die Materie kann die höchſte Einheit ſeyn, immer iſt Setzen eines Konkreten vorhanden, das zugleich dem Denken angehört. Indem die Freiheit des Menſchen als ein ſchlechthin Letztes aufgeſtellt worden iſt, ſo iſt das Denken ſelbſt als Prinzip aufgeſtellt. Das Prinzip der Freiheit iſt nicht nur im Denken, ſondern die Wurzel des Denkens; dieſes Prinzip der Freiheit iſt auch ein in ſich Konkretes, dem Prinzip nach an ſich konkret.

So weit iſt die Bildung überhaupt und die philoſophiſche Bildung fortgeſchritten. Indem ſo ganz im Bereich des Bewußtſeyns herein das geſetzt worden iſt, was erkennbar iſt, und die Freiheit des Geiſtes als ein Abſolutes gefaßt worden: ſo kann man dieß zugleich ſo nehmen, daß das Wiſſen ganz in das Endliche hineingetreten iſt. Der Standpunkt des Endlichen wurde zugleich für ein Letztes, Gott als ein Jenſeits außer dem Denken genommen. Pflichten, Rechte, Erkenntniß der Natur ſind endlich. Je mehr die menſchliche Vernunft ſich in ſich gefaßt hat, deſto mehr iſt ſie von Gott abgekommen, und hat das

Feld des Endlichen erweitert. Die Frage iſt dann, wie Gott wieder herbeizuſchaffen iſt, der früher und im Anfang dieſer Periode als das allein Wahre anerkannt wurde. Der Menſch hat ſich ein Reich der Wahrheit geſchaffen, außer welchem Gott geſetzt iſt; ſo iſt es das Reich der endlichen Wahrheit. Die Form der Endlichkeit kann hier die ſubjektive Form genannt werden; die Freiheit, Ichheit des Geiſtes, als das Abſolute erkannt, iſt weſentlich ſubjektiv, — in der That Subjektivität des Denkens. Die Vernunft iſt Ein und Alles, das iſt zugleich Geſammtheit von Endlichen; dieſes Verhalten der Vernunft iſt endliches Wiſſen und Wiſſen von Endlichem. Die Frage iſt, da dieß Konkrete feſtgeſetzt iſt (nicht die metaphyſiſchen Abſtraktionen), wie es ſich in ſich ausbilde, und dann, wie es wieder zur Objektivität komme, oder ſeine Subjektivität aufhebe, d. h. wie das Denken wieder zu Gott komme. Dieſes haben wir in der letzten Periode zu betrachten: Kant, Fichte, Schelling.

Dritter Abſchnitt.

Neueſte deutſche Philoſophie.

Kantiſche, fichte'ſche und ſchelling'ſche Philoſophie. In dieſen Philoſophien iſt die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgeſprochen, zu welcher der Geiſt in der letztern Zeit in Deutſchland fortgeſchritten iſt; ihre Folge enthält den Gang, welchen das Denken genommen hat. An dieſer großen Epoche in der Weltgeſchichte, deren innerſtes Weſen begriffen wird in der Weltgeſchichte, haben nur dieſe zwei Völker Theil genommen, das deutſche und das franzöſiſche Volk, ſo ſehr ſie entgegengeſetzt ſind, oder gerade, weil ſie entgegengeſetzt ſind. Die anderen Nationen haben keinen Theil daran genommen, wohl ihre Regierungen, auch die Völker, politiſch, aber

nicht innerlich. In Deutſchland iſt dieß Prinzip als Gedanke, Geiſt, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit hinausgeſtürmt. Was in Deutſchland von Wirklichkeit hervorgetreten, erſcheint als eine Gewaltſamkeit äußerer Umſtände und Reaktion dagegen.

Die Aufgabe der Philoſophie beſtimmt ſich dahin, die Einheit des Denkens und Seyns, welche ihre Grundidee iſt, ſelbſt zum Gegenſtande zu machen und ſie zu begreifen, d. i. das Innerſte der Nothwendigkeit, den Begriff zu erfaſſen. Die *kantiſche* Philoſophie ſtellt das Formelle der Aufgabe zunächſt auf, hat aber nur die abſtrakte Abſolutheit der Vernunft im Selbſtbewußtſeyn zum Reſultate, und einer Seits eine Seichtigkeit und eine Mattheit, die im Kritiſchen und Negativen bleibt, und für etwas Poſitives ſich an Thatſachen des Bewußtſeyns und Ahnden hält, die auf den Gedanken Verzicht thut und zum Gefühl zurückkehrt: anderer Seits aber die *fichte'ſche* Philoſophie zur Folge gehabt, welche das Weſen des Selbſtbewußtſeyns als konkrete Ichheit ſpekulativ erfaßt, aber über dieſe ſubjektive Form des Abſoluten nicht hinauskommt: von welcher die *ſchelling'ſche* Philoſophie ausgeht, ſie dann hinwegwirft, und die Idee des Abſoluten, das Wahre an und für ſich aufſtellt.

A. Jacobi.

In Verbindung mit Kant müſſen wir hier vorher auch noch von *Jacobi* ſprechen; die jacobi'ſche Philoſophie iſt mit der kantiſchen Philoſophie gleichzeitig. Das Reſultat iſt daſſelbe im Ganzen, nur iſt Theils der Ausgangspunkt, Theils der Gang ein anderer. Der äußerliche Ausgangspunkt iſt bei Jacobi mehr die franzöſiſche Philoſophie (und deutſche Metaphyſik), er wurde durch ſie angeregt; Kant fing mehr von der engliſchen Seite, dem hume'ſchen Skepticismus, an. Jacobi, in ſeinem negativen Verhalten (wie Kant), hat mehr das Objektive der Erkenntnißweiſe vor ſich gehabt und betrachtet; er erklärte die Erkenntniß ihrem Inhalt nach für unfähig, das Abſolute zu erkennen.

Kant betrachtet nicht den Inhalt; er erkannte das Erkennen als ſubjektiv, und erklärte es daher für unfähig, das an und für ſich Seyende zu erkennen. — Was iſt das Wahre? Dieſes Wahre muß konkret, präſent, nicht aber endlich ſeyn. — Es iſt Fortſetzung, Hinausgehen über die vorige Periode.

Friedrich Heinrich Jacobi, 1743 zu Düſſeldorf geboren, ſtand in bergiſchen und nachmals in baierſchen Dienſten. In Genf und Paris hat er ſich ausgebildet: dort mit Bonnet, hier mit Diderot Umgang gehabt. In Düſſeldorf trat er in ein öffentliches Amt (Adminiſtration der ökonomiſch-finanziellen Partie). Mit der franzöſiſchen Revolution wurde er außer Activität geſetzt. Als baierſcher Beamter ging er nach München, wurde dort 1804 Präſident der Akademie der Wiſſenſchaften, welche Stelle er jedoch 1812 niederlegte. In napoleoniſchen Zeiten wurden die Proteſtanten als demagogiſch verſchrieen. Bis an's Ende ſeines Lebens lebte er in Paris; 1819 ſtarb er am 10. März.*) Jacobi iſt vom edelſten Charakter, ein tief gebildeter Mann, der lange in Geſchäften des Staats gelebt hat und der ſehr vertraut war mit der franzöſiſchen Philoſophie.

1785 gab er Briefe über Spinoza heraus; ſie wurden 1783 geſchrieben. Die Ausgabe hat äußere Veranlaſſung; er hat nicht ſyſtematiſch, nur in Briefen philoſophirt. Ein zufälliger Streit mit Mendelsſohn, der eine Lebensbeſchreibung Leſſing's machen wollte, gab Veranlaſſung, daß Jacobi ſeine Anſichten entwickelte. Jacobi ließ ihm ſagen, ob es ihm bekannt ſey, daß „Leſſing ein Spinoziſt geweſen."**) Mendelsſohn wurde ungehalten, und dieß veranlaßte den Briefwechſel. Und es zeigte ſich im Verfolg des Streites, daß diejenigen, welche ſich für Männer vom Fach hielten, für Männer vom Fach der Philoſophie und vom Mo-

---

*) *Tennemann's Grundriss von Wendt*, §. 406, *S.* 531; *Rixner: Handbuch der Geschichte der Philos.*, *Band III*, §. 145, *S.* 317; *Jacobi's Werke, Bd. IV. Abth.* 1, *S. III.*

**) *Jacobi's Werke, B. IV, Abth.* 1, *S.* 39—40.

nopol der Freundſchaft Leſſing's, wie Nicolai, Mendelsſohn u. ſ. f., nichts vom Spinozismus wußten; es zeigte ſich bei ihnen nicht nur Flachheit der philoſophiſchen Einſicht, ſondern ſogar Unwiſſenheit. Die wolfiſche Philoſophie wurde fortgeſetzt, hatte ihre pedantiſche Form verlaſſen, kam aber darum nicht weiter. Mendelsſohn hielt ſich, wurde für den größten Philoſophen gehalten, und von ſeinen Freunden gelobt. Seine „Morgenſtunden" ſind trockene wolfiſche Philoſophie, ſo ſehr dieſe Herren auch heitere platoniſche Form ihren ſtrohernen Abſtraktionen zu geben ſich bemühten. Es handelt ſich von den angenehmen und unangenehmen Empfindungen, Vollkommenheit, was möglich ſey zu denken und nicht. Die Metaphyſik iſt auf ihr Dünnſtes reducirt worden; es blieb kein feſter Faden. In dem Briefwechſel kommt ſogleich vor, wie Spinoza vergeſſen worden iſt. Mendelsſohn zeigte Ignoranz ſelbſt über das äußerlich Hiſtoriſche der ſpinoziſtiſchen Philoſophie, viel mehr noch über das Innre.*) Daß Jacobi Leſſing für einen Spinoziſten ausgab und die Franzoſen heraushob, — dieſer Ernſt kam den Herren wie ein Donnerſchlag vom blauen Himmel herunter. Sie — ſelbſtgefällig, fertig, obenauf — waren ganz verwundert, daß er auch etwas wiſſen wolle, und von ſolchem „todten Hund" wie Spinoza.**) Bei dieſer Gelegenheit kam es zu Erklärungen, in denen Jacobi ſeine philoſophiſchen Anſichten näher entwickelte.

Mendelsſohn ſtand Jacobi ſo gegenüber, daß Mendelsſohn auf dem Erkennen beſtand, in's Denken und Begreifen unmittelbar das Wahre und Weſen ſetzte, und behauptete: „Was ich als wahr nicht denken kann, macht mich als Zweifel nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten, iſt für mich ſo gut als keine Frage."***) Damit

*) *Jacobi's Werke, B. IV, Abth. 1, S. 91.*

**) *Vgl. Ebendas., S. 68.*

***) Briefe üb. d. Lehre des Spinoza (2. Ausgabe, 1789) S. 85—86 (*Werke B. IV. Abth. 1, S. 110*).

trieb er ſich herum. So enthält ſein Beweis vom Daſeyn Gottes eben dieſe Nothwendigkeit des Denkens: Daß die Wirklichkeit ſchlechthin gedacht werden müſſe und ein Denkendes vorausſetze, oder die Möglichkeit des Wirklichen im Denkenden iſt. „„Was kein denkendes Weſen als möglich vorſtellt, iſt auch nicht möglich; und was von keinem denkenden Weſen als wirklich gedacht wird, kann auch in der That nicht wirklich ſeyn."" „Man hebe von irgend einem Etwas den Begriff eines denkenden Weſens auf," den Begriff deſſelben, „daß jenes Etwas möglich oder wirklich ſey, ſo iſt dieß Etwas ſelbſt aufgehoben." Begriff iſt das Weſen. „Kein endliches Weſen kann die Wirklichkeit eines Dinges auf das Vollkommenſte als wirklich denken, und noch weniger kann es die Möglichkeit und Wirklichkeit aller vorhandenen Dinge einſehen:" „„Es muß alſo ein denkendes Weſen oder einen Verſtand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, und den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich auf das Vollkommenſte denkt; d. h. es muß einen unendlichen Verſtand geben, und dieſer iſt Gott."" *) Wir ſehen α) Einheit des Denkens und Seyns, β) die abſolute Einheit als unendlichen Verſtand: jenes das Selbſtbewußtſeyn, das nur als endliches begriffen iſt. Die Wirklichkeit, das Seyn hat ſeine Möglichkeit im Denken, oder ſeine Möglichkeit iſt Denken; es iſt nicht Herausgehen aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit.

Jacobi ſteht dieſer Forderung des Denkens ſo gegenüber, daß „das Denken nicht die Quelle der Subſtanz, ſondern die Subſtanz die Quelle des Denkens iſt. Alſo muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes als das Erſte angenommen werden; Etwas, das, wenn ſchon nicht durchaus in der Wirklichkeit, doch der Vorſtellung, dem Weſen, der inneren Natur nach, als das

*) *Buhle: Lehrbuch d. Geschichte d. Philosophie, Th. VIII, S.* 386—387; *Mendelssohn's Morgenstunden* (2. *Ausgabe*, 1786), *S.* 293—296.

Vorderſte gedacht werden muß." — Mendelsſohn ſagt darüber: „Sie ſcheinen hier etwas denken zu wollen, das kein Gedanke iſt; einen Sprung in das Leere zu thun, dahin uns die Vernunft nicht folgen kann. Sie wollen ſich Etwas denken, das vor allem Denken vorhergeht, und alſo dem allervollkommenſten Verſtande ſelbſt nicht denkbar ſeyn kann." *)

1. Der Hauptgedanke Jacobi's iſt nach Einer Seite: „Jeder Weg der Demonſtration führt zum Fatalismus," **) Atheismus, Spinozismus, ***) — ſtellt Gott vor als ein Abgeleitetes, in Etwas Gegründetes; Begreifen heißt, ſeine Abhängigkeit aufzeigen. Man giebt eine Urſache an von Etwas, dieſes hat wieder eine endliche Wirkung; das iſt das vermittelte Wiſſen überhaupt. Er behauptet, daß das Erkennen ſich durchaus nur aufs Endliche beziehen kann. Das iſt im Ganzen mit dem kantiſchen Reſultat daſſelbe, daß wir nur Erſcheinungen erkennen; der Ausdruck Erſcheinung drückt die ſubjektive Form aus.

Was nun Jacobi's Anſicht über das Erkennen anbetrifft, ſo hat er darüber die Vorſtellung, daß er ſagt: „Die Vernunft" — ſpäter beſtimmte er es anders, unterſchied Vernunft und Verſtand; davon nachher, †) und ſtatt der Vernunft ſagt er nachher Verſtand ††) — „kann immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgeſetze, Mechanismus zu Tage bringen. — Wir begreifen eine Sache, wenn wir ſie aus ihren nächſten Urſachen herleiten können," nicht aus der entfernten; die entfernteſte iſt immer Gott. Die nächſte beſtimmte Urſache des Gegenſtandes iſt zu erkennen; Gott iſt die ganz allgemeine Urſach. „Oder" wir erkennen die Sache, wenn wir „ihre unmittelbaren

*) Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 36—37, 88—89 (*S.* 67, 112—113).

**) Ebendaſelbſt, IV. Satz, S. 225 (*S.* 223).

***) *Ebendaselbst, S.* 223 (*S.* 216).

†) *S. Unten, S.* 544 *und* 548.

††) *Werke, B. II, S.* 7 *flg.; S.* 221, *Anmerkung.*

Bedingungen der Reihe nach einſehen.“ Das iſt allerdings endliches Erkennen; jede Bedingung iſt wieder ein Bedingtes. „So begreifen wir z. B. einen Zirkel, wenn wir uns den Mechanismus ſeiner Entſtehung oder ſeine Phyſik deutlich vorzuſtellen wiſſen: die ſyllogiſtiſchen Formeln, wenn wir die Geſetze, welchen der menſchliche Verſtand im Urtheilen und Schließen unterworfen iſt, ſeine Phyſik, ſeinen Mechanismus wirklich erkannt haben. — Darum haben wir von Qualitäten, als ſolchen, keine Begriffe, ſondern nur Anſchauungen. Selbſt von unſerem Daſeyn haben wir nur ein Gefühl, aber keinen Begriff. Eigentliche Begriffe haben wir nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung und den Formen des Denkens; Qualitäten ſind erkannt, begriffen, wenn ſie darauf zurückgeführt, objektiv vernichtet ſind.“ *) Dieß iſt nun das Erkennen überhaupt: von etwas Beſtimmtem ſeine Bedingungen angeben, es als Bedingtes, von Anderem Bewirktes, von einer Urſach Hervorgebrachtes aufzeigen.

„Das Geſchäfte der Vernunft überhaupt iſt progreſſive Verknüpfung: und ihr ſpekulatives Geſchäft, Verknüpfung nach erkannten Geſetzen der Nothwendigkeit, d. i. des Identiſchen. — Alles, was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen“ (ihre Thätigkeit) „herausbringen kann, ſind lauter Dinge der Natur“ (Endlichkeiten); „und die Vernunft ſelbſt gehört, als eingeſchränktes Weſen, mit zu dieſen Dingen. Die geſammte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten“ (endlichen) „Weſen, kann dem forſchenden Verſtande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten iſt: nämlich mannigfaltiges Daſeyn, Veränderungen, Formenſpiel“ (Bedingtes), „nie einen wirklichen Anfang“ (Anfang der Welt), „nie ein reelles Princip irgend eines objektiven Daſeyns.“ Erkennen iſt: beſtimmte Bedingung einſehen; dieſe iſt wieder endlich. — Zweitens: „Verſteht man unter Vernunft das Princip der Erkenntniß über-

*) Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII., S. 419—420, und Anmerkung (*Werke, B. IV, Abth. 2, S.* 149—150).

haupt, ſo iſt ſie der Geiſt, woraus die ganze lebendige Natur des Menſchen gemacht iſt; durch ſie beſteht der Menſch, er iſt eine Form, die ſie angenommen hat." *)

Damit hängt zuſammen ſeine Anſicht über das Unternehmen, das Unbedingte erkennen zu wollen: „Ich nehme den ganzen Menſchen, und finde, daß ſein Bewußtſeyn aus zwei urſprünglichen Vorſtellungen, der Vorſtellung des Bedingten und des Unbedingten, zuſammengeſetzt iſt. Beide ſind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch ſo, daß die Vorſtellung des Bedingten die Vorſtellung des Unbedingten vorausſetzt, und in dieſer nur gegeben werden kann," — die Vorſtellung des Bedingten nur durch die Vorſtellung des Unbedingten. „Wir haben von ſeinem Daſeyn" (des Unbedingten) „dieſelbige, ja eine größere Gewißheit, als wir von unſerem eigenen bedingten Daſeyn haben."

„Da unſer bedingtes Daſeyn" und Erkennen nun „auf einer Unendlichkeit von Vermittelungen beruht, ſo iſt damit unſerer Nachforſchung ein unabſehliches Feld eröffnet, welches wir ſchon um unſerer Erhaltung willen" (um praktiſche Zwecke) „zu bearbeiten genöthigt ſind." Ein ganz Anderes aber wäre, das Unbedingte erkennen zu wollen. „Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem abſolut Nothwendigen eine Möglichkeit erfinden und es konſtruiren zu wollen, um es begreifen zu können, — dieß iſt es, was wir unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, d. i. ein bloß natürliches Daſeyn, auszumachen und den Mechanismus des Princips des Mechanismus an den Tag zu bringen. Denn wenn Alles, was auf eine uns begreifliche Weiſe entſtehen und vorhanden ſeyn ſoll, auf eine bedingte Weiſe entſtehen und vorhanden ſeyn muß: ſo bleiben wir, ſo lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo dieſe Kette aufhört, da

*) Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 421—423 (S. 150—152).

hören wir auf zu begreifen; und da hört auch der Zuſammenhang, den wir Natur nennen, ſelbſt auf. Der Begriff der Möglichkeit des Daſeyns der Natur wäre alſo der Begriff eines abſoluten Anfangs oder Urſprungs der Natur; es wäre der Begriff des Unbedingten ſelbſt, inſofern es die nicht natürlich verknüpfte, d. i. für uns unverknüpfte — unbedingte Bedingung der Natur iſt. Soll nun ein Begriff dieſes Unbedingten und Unverknüpften, — folglich Außernatürlichen — möglich werden: ſo muß das Unbedingte aufhören, das Unbedingte zu ſeyn, es muß ſelbſt Bedingungen bekommen; und das abſolut Nothwendige muß anfangen, das Mögliche zu werden, damit es ſich konſtruiren laſſe." Das iſt widerſprechend. Dieß iſt nun der Gedanke Jacobi's.

„Das Unbedingte wird" auch „das **Uebernatürliche** genannt," das Unbegreifliche; dahin gehört auch die Natur. „Da nun Alles, was außer dem Zuſammenhange des Bedingten, des natürlich Vermittelten liegt," auch außer der Sphäre unſerer deutlichen Erkenntniß liegt, und durch Begriffe nicht verſtanden werden kann: ſo kann das Uebernatürliche auf keine andere Weiſe von uns angenommen werden, als es uns gegeben iſt, nämlich als **Thatſache**. — Es iſt!" — iſt dieß Unvermittelte. Und „dieſes Uebernatürliche," Unendliche, „dieſes Weſen aller Weſen," was iſt, „nennen alle Zungen: Den **Gott**." *)

Das Unbedingte hat alſo keine Bedingung, kann nicht erkannt werden, iſt nur als Thatſache für uns, auf unmittelbare, nicht vermittelte Weiſe. — Der Unterſchied von der jacobiſchen und kantiſchen Anſicht iſt der, daß bei Kant die Kategorien nichts taugen, das Erkennen nur Erkennen der Erſcheinung iſt, nicht deſſen, was iſt; und dieß geſchieht, weil die Kategorien nur ſubjektiv ſind, nicht weil ſie beſchränkt, endlich ſind: ſondern die

*) Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 423—427 (*S.* 152 — 156).

Hauptſache iſt immer, daß ſie ſubjektiv ſind. Bei Jacobi iſt dagegen dieß die Hauptſache, daß die Kategorien nicht nur ſubjektiv ſind, ſondern daß ſie ſind Bedingungen und bedingte Bedingungen; und Begreifen heißt, den Zuſammenhang durch Kategorien ſetzen, d. h. durch bedingte Bedingungen. Dieß iſt ein weſentlicher Unterſchied; aber im Reſultat kommen Beide überein.

2. Alſo nach dem zweiten Hauptſatze kann das Uebernatürliche nur als Thatſache ausgeſprochen werden; es iſt, alle Zungen nennen es Gott. Das unmittelbare Wiſſen hat nun Jacobi Glauben genannt.*) Er geht in's Selbſtbewußtſeyn zurück, wir finden bei ihm das Denken in ſeiner ſubjektiven Haltung. Gott, das Abſolute, Unbedingte kann nicht bewieſen werden. Denn Beweiſen, Begreifen, heißt, Bedingungen für etwas erfinden, es aus Bedingungen ableiten; aber ein abgeleitetes Abſolutes, Gott u. ſ. f. wäre ſo nicht ein Abſolutes, nicht ein Unbedingtes, nicht Gott.**) Nun iſt in unſerem Bewußtſeyn Bewußtſeyn von Gott, und dieß iſt ſo beſchaffen, daß mit dem Gedanken von Gott unmittelbar verknüpft iſt, daß er iſt. Und dieß Wiſſen kann, nach Jacobi, kein Bewieſenes ſeyn; es iſt ſo ein nicht in unſerem Wiſſen vermitteltes, ſondern ein unmittelbares Wiſſen, — an dieß kann man appelliren im Menſchen. Der Menſch geht in ſeiner Vorſtellung, ſeinem Denken über das Natürliche, Endliche, hinaus, geht fort zu einem Uebernatürlichen, Ueberſinnlichen; und daß dieß iſt, iſt ihm ſo gewiß, als er ſelbſt. Die Gewißheit, daß es iſt, iſt identiſch mit ſeinem Selbſtbewußtſeyn; ſo gewiß ich bin, ſo gewiß iſt Gott.***) Dieß unmittelbare Wiſſen von Gott iſt hier der Punkt, der in der jacobi'ſchen Philoſophie feſtgeſetzt iſt; Jacobi nennt dieß nun auch Glauben. Kant's und Jacobi's Glauben ſind verſchieden. Bei Kant iſt es ein Poſtulat der

*) *Werke, B. II, S. 3—4.*
**) *Ebendaſelbſt, B. III, S. 7.*
***) *Ebendaſelbſt, S. 35*

Vernunft, die Forderung der Auflöſung des Widerſpruchs der Welt und des Guten; bei Jacobi iſt es unmittelbares Wiſſen für ſich, und iſt ſo vorgeſtellt.

Alles, was nun ſeit Jacobi's Zeit von Philoſophen, wie Fries, und Theologen über Gott geſchrieben iſt, beruht auf dieſer Vorſtellung vom unmittelbaren Wiſſen, intellectuellen Wiſſen; und man nennt dieß auch Offenbarung, aber in einem anderen Sinn, als Offenbarung in theologiſcher Bedeutung. Die Offenbarung als unmittelbares Wiſſen iſt in uns ſelbſt, während die Kirche die Offenbarung als ein Mitgetheiltes von Außen nimmt.*) Der Glauben im theologiſchen Sinn iſt Glauben an Etwas, was ein Gegebenes iſt durch Lehre. So iſt es gleichſam ein Betrug, wenn hier von Glauben und Offenbarung geſprochen wird, und vorgeſtellt wird, als ſey von Glauben und Offenbarung im theologiſchen Sinn die Rede, da doch hier der philoſophiſch ſeyn ſollende Sinn ein ganz anderer iſt, ſo fromm man auch thut. Dieß iſt der Standpunkt Jacobi's; und was auch von Philoſophen und Theologen dagegen geſagt iſt, er iſt ſehr gern aufgenommen und verbreitet. Und man findet überall nichts, als die jacobi'ſchen Gedanken, wobei denn das unmittelbare Wiſſen dem philoſophiſchen Erkennen, der Vernunft entgegengeſetzt wird; und dann ſprechen ſie über Vernunft, Philoſophie u. ſ. f., wie der Blinde von der Farbe. Man giebt zwar zu, daß Einer keinen Schuh machen könne, wenn er nicht Schuhmacher iſt, obgleich er das Maß, den Fuß, hat, und auch die Hände. Hingegen von der Philoſophie hat das unmittelbare Wiſſen die Meinung, daß jeder, wie er geht und ſteht, ein Philoſoph iſt, abſprechen könne, wie er wolle, Beſcheid wiſſe in der Philoſophie.

Unter Vernunft verſteht man einer Seits vermittelte Erkenntniß: und anderer Seits gerade die intellectuelle Anſchauung

*) *Vergl. Werke, B. III, S.*277.

ſelbſt. Es iſt einer Seits ein richtiges Moment, daß Vernunft das Wiſſen und Offenbaren des Anundfürſichſeyenden iſt, da der Verſtand das Offenbaren des Endlichen iſt.*) Aber unter Glauben, Wiſſen als unmittelbar, wird dann auch jeder andere Inhalt begriffen: oder Jacobi nennt ſo dieſe Unmittelbarkeit, in welcher wir alles Seyn, „daß wir einen Körper haben," Papier hier liegt, „andere wirkliche Dinge gewahr werden, und zwar mit eben ſolcher Gewißheit, mit der wir uns ſelbſt gewahr werden. — Wir erhalten durch Beſchaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorſtellungen, und es giebt keinen anderen Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn ſie Gegenſtände gebiert, ſind es Hirngeſpinnſte. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur." **) Alles, was ich unmittelbar weiß, iſt Glauben. So wird der Ausdruck Glauben, der in der Religion hohen Werth hatte, gebraucht für den Inhalt jeglicher Art; dieß iſt der allgemeinſte Standpunkt unſerer Zeit.

Jacobi läßt hier den Glauben dem Denken gegenüber treten. Vergleichen wir beide mit einander, ob ſie ſo himmelweit unterſchieden ſind, als dieſe meinen, die ſie ſo entgegenſetzen. α) Dem Glauben iſt das abſolute Weſen unmittelbar; das glaubende Bewußtſeyn fühlt ſich davon durchdrungen, als von ſeinem Weſen: es iſt ſein Leben, es ſetzt ſich unmittelbar eins mit ihm. Das Denken denkt das abſolute Weſen; es iſt das abſolute Denken, abſoluter Verſtand, reines Denken: d. h. aber, es iſt eben ſo unmittelbar es ſelbſt. β) Dem Glauben hat die Unmittelbarkeit des abſoluten Weſens zugleich die Bedeutung eines Seyns; es iſt, und iſt ein Anderes als Ich. Ebenſo dem Denkenden; es iſt ihm abſolutes Seyn, Wirkliches an ſich ſelbſt, und Anderes als das Selbſtbewußtſeyn oder das Denken als endlicher Verſtand, wie es genannt wird.

*) *Werke, B. II, S.* 8—14, 101.

**) Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 216—217 (*Abth.* 1, *S.* 211).

Was iſt es nun, warum ſich Glauben und Denken nicht verſtehen, eins ſich im andern nicht erkennt? α) Der Glaube hat kein Bewußtſeyn darüber, daß er ein Denken iſt, indem er das abſolute Bewußtſeyn unmittelbar eins mit ihm als Selbſtbewußtſeyn ſetzt; er weiß von ihm im Innern unmittelbar. Aber dieſe einfache Einheit ſpricht er aus; ſie iſt in ſeinem Bewußtſeyn nur als die Unmittelbarkeit in der Bedeutung des Seyns, eine Einheit ſeines bewußtloſen Weſens, Subſtanz. Im Denken iſt das Fürſichſeyn enthalten; dieſem ſetzt er jene Unmittelbarkeit des Seyns entgegen. β) Das Denken dagegen hat das Unmittelbare als abſolute Möglichkeit, als abſolut Gedachtes, — die Unmittelbarkeit, mit der es in ihm iſt, alſo nicht in der Beſtimmtheit des Seyns, Lebens. — Auf der Spitze dieſer Abſtraktion ſtehen ſich beide entgegen, wie die Aufklärung, die das abſolute Weſen als ein Jenſeits des Selbſtbewußtſeyns ſetzt, und der Materialismus, der es als gegenwärtige Materie:*) dort in Glauben und Denken als poſitives Seyn oder Denken, hier als Negatives des Selbſtbewußtſeyns, das entweder ſo nur als Negatives beſtimmt iſt, Jenſeits, oder für das Selbſtbewußtſeyn ſeyend zugleich.

Unmittelbares Wiſſen iſt die Beſtimmung, man mag es nun Glauben, Wiſſen u. ſ. f. heißen. Dieß iſt das Erſte. Fragen wir nach dem Inhalt, ſo wird gewußt Gott und daß er iſt. Dieß unmittelbare Wiſſen gehört jedem Individuum an; es iſt das Individuelle, das der Gewißheit eines Jeden als ſolchen angehört. Und Gott iſt hier genommen in der Beſtimmung eines Geiſtigen überhaupt, nach der Beſtimmung der Macht, Weisheit u. ſ. f. Das ganz allgemeine Wiſſen nennen wir Denken, das beſondere nennen wir Anſchauung; und das Hineinbringen der äußerlichen Beſtimmungen nennen wir Verſtand. Das Allgemeine im Menſchen iſt das Denken, z. B. das religiöſe Gefühl; das Thier hat es nicht, es iſt ein menſchliches

*) *S. Oben, S.* 508.

Gefühl: und ſofern es religiös iſt, iſt es als Gefühl eines Denkenden, und die Beſtimmung des Gefühls nicht Beſtimmung eines natürlichen Triebes u. ſ. f., ſondern Beſtimmung des Denkens. Gott iſt alſo das Allgemeine abſtrakt genommen, und er iſt ganz abſtrakt, ſelbſt in ſeiner Perſönlichkeit die abſolut allgemeine Perſönlichkeit. Weſentlich iſt vor Augen zu haben, daß das, was in dem unmittelbaren Wiſſen geoffenbart wird, das Allgemeine iſt. Aber das unmittelbare Wiſſen iſt das natürliche, das ſinnliche Wiſſen; und wenn der Menſch dazu gekommen iſt, von Gott zu wiſſen als nur Gegenſtand des Geiſtes, ſo iſt dieß Reſultat vermittelt durch Lehre, durch lang fortgeſetzte Bildung. Die Aegypter haben ebenſo unmittelbar gewußt, daß Gott ein Ochſe, eine Katze iſt; und die Indier wiſſen noch jetzt mehr dergleichen. Es iſt ſo ein Mangel der einfachen Reflexion, nicht zu wiſſen, daß das Allgemeine nicht im unmittelbaren Wiſſen iſt, ſondern eine Folge iſt der Bildung, der Erziehung, der Offenbarung des Menſchengeſchlechts. — Wenn man das unmittelbare Wiſſen gelten läßt, ſo hat es Jeder nur mit ſich zu thun; Alles iſt dann gerechtfertigt. Dieſer weiß dieß, Jener jenes; Alles iſt gebilligt, das Schlechteſte, Irreligiöſeſte u. ſ. f. Das Unmittelbare iſt das Natürliche; und zu wiſſen von Gott als einem Geiſtigen, iſt daher weſentlich erſt Reſultat von Vermittelung, Lehre.

Zweitens wird nun das unmittelbare Wiſſen dem vermittelten Wiſſen entgegengeſetzt; und da kommt es denn auf den Gegenſatz von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit an. „Wir beſtanden auf der Annahme zweier verſchiedener Wahrnehmungsvermögen im Menſchen: eines Wahrnehmungsvermögens durch ſichtbare und greifbare, mithin körperliche Wahrnehmungswerkzeuge; und" dann „eines anderen, durch ein unſichtbares, dem äußern Sinne auf keine Weiſe ſich darſtellendes Organ, deſſen Daſeyn uns allein kund wird durch Gefühle. Dieſes Organ, ein geiſtiges Auge für geiſtige Gegenſtände, iſt von den

Menſchen — allgemein — Vernunft genannt worden." *) Sie ſpricht die Thatſachen von allgemeinen, an und für ſich ſeyenden Wahrheiten aus. Dieſe Annahme, daß das Allgemeine iſt, Gott das Wahre iſt, iſt unmittelbares Wiſſen. Er nannte es innere Offenbarung, Glauben. „Wen die reinen Gefühle des Schönen und Guten, der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht, nicht überzeugen, daß er in und mit dieſen Gefühlen ein von ihnen unabhängig Vorhandenes wahrnehme, welches den äußeren Sinnen und einem auf ihre Anſchauungen allein gerichteten Verſtande unerreichbar iſt, — wider den iſt nicht zu ſtreiten." **)

Dieſe Philoſophie iſt utiliter acceptirt worden (man hat es leichter gehabt, als mit Kant): „Weiter als bis zum Gefühl Gottes kann der Gedanke überhaupt nicht gehen." Das Erkennen iſt noch ganz anderer Art, als, was Jacobi ſo nennt; gegen das endliche Erkennen iſt ſein Argumentiren ganz richtig. Das unmittelbare Wiſſen iſt nicht Erkennen, Begreifen; denn dazu gehört, daß der Inhalt beſtimmt in ſich, als konkret gefaßt werde. Bei dem unmittelbaren Wiſſen iſt es der Fall, daß von Gott nur das gewußt wird, daß er Gott iſt. Sollte es Beſtimmungen geben von Gott, ſo müßten ſie, nach Jacobi, als ein Endliches gefaßt werden; ihr Erkennen wäre wieder Fortgang von Endlichem zu Endlichem. Es bleibt alſo nur die unbeſtimmte Vorſtellung von Gott, — ein „Ueber mir," beſtimmungsloſes Jenſeits. So iſt das daſſelbe Reſultat, als die Aufklärung, — das höchſte Weſen, wie bei der franzöſiſchen Philoſophie. Es iſt dieß das Reſultat der Aufklärung (wie bei Kant), nur noch mit der Meinung, als ob dieſe Leerheit die höchſte Philoſophie wäre.

Dieß ſind ſehr dürftige Beſtimmungen. Wenn die Beſtim-

*) Werke, B. II, S. 74.
**) Ebendaſelbſt, S. 76.

mung der Philoſophie darauf hinausliefe, ſo wäre ſie ſehr arm; dieſe Beſtimmungen ſind nur Formen, deren keine für ſich Wahrheit hat. Die letzte Form, daß die Unmittelbarkeit als das Abſoluteſte gefaßt wird, zeigt den Mangel aller Kritik, aller Logik. Die kantiſche Philoſophie iſt die kritiſche Philoſophie; aber man hat es aus ihr vergeſſen, daß man das Unendliche nicht mit endlichen Kategorien ausmachen kann. Was den Gegenſatz näher anbetrifft, ſo kann alles Wiſſen unmittelbar ſeyn; aber alles unmittelbare Wiſſen iſt auch vermittelt in ſich. Dieß wiſſen wir in unſerem Bewußtſeyn, und können es an den allgemeinſten Erſcheinungen ſehen. Ich weiß z. B. unmittelbar von Amerika, und doch iſt dieß Wiſſen ſehr vermittelt. Stehe ich in Amerika und ſehe den Boden, ſo mußte ich erſt hinreiſen, Kolumbus mußte es erſt entdecken, Schiffe mußten gebaut werden u. ſ. f.; alle dieſe Erfindungen gehören dazu. Das, was wir jetzt unmittelbar wiſſen, iſt ein Reſultat von unendlich vielen Vermittelungen. So wie ich ein rechtwinkliges Dreieck ſehe, weiß ich, die Quadrate der Katheten ſind gleich dem Quadrate der Hypothenuſe; ich weiß dieß unmittelbar, und doch habe ich es nur gelernt, und bin überzeugt durch die Vermittelung des Beweiſes. Das unmittelbare Wiſſen iſt ſo überall vermittelt. Daß aber auch das als unmittelbar behauptete Wiſſen von Gott ein vermitteltes Wiſſen iſt, iſt ebenſo leicht einzuſehen. Der unmittelbare Menſch iſt der natürliche Menſch in ſeinem natürlichen Verhalten, in ſeiner Begierde, der nicht das Allgemeine weiß. Die Kinder, die Eskimo's u. ſ. f. wiſſen von Gott nichts; der natürliche Menſch iſt, wie er nicht ſeyn ſoll. Es gehört die Vermittelung dazu, vermittelſt der Erhebung über das Natürliche zum Bewußtſeyn, zum Wiſſen des Allgemeinen, des Höheren zu kommen; dann weiß man es zwar unmittelbar, aber man kommt nur durch die Vermittelung dazu. Ich denke, ich weiß von dem Allgemeinen unmittelbar; aber eben dieß Denken iſt der Proceß in ſich ſelbſt, — es iſt Bewegung, Lebendigkeit. Alle

Lebendigkeit iſt Proceß in ſich, iſt vermittelt, um ſo mehr noch geiſtige Lebendigkeit; und ſie iſt dieß, von Einem zum Andern überzugehen, vom bloß Natürlichen, Sinnlichen zum Geiſtigen. Der Gegenſatz vom unmittelbaren und vermittelten Wiſſen iſt ſo ganz leer; es iſt eine der letzten Flachheiten, ſo etwas für einen wahrhaften Gegenſatz zu halten: es iſt der trockenſte Verſtand, der meint, daß eine Unmittelbarkeit etwas ſeyn könne für ſich, ohne Vermittelung in ſich. Und die Philoſophie thut nichts, als dieß zum Bewußtſeyn zu bringen; die Philoſophie zeigt die Vermittelung, die der Sache nach darin iſt, z. B. in der Religion u. ſ. f., auf.

Wenn jeder Standpunkt aber eine Seite hat, worin er gerechtfertigt iſt, ſo liegt in dieſem Standpunkte, daß der menſchliche Geiſt unmittelbar von Gott weiß, das Große, daß dieß *eine* Anerkenntniß der Freiheit des menſchlichen Geiſtes iſt. In ihr iſt die Quelle des Wiſſens von Gott; alle Aeußerlichkeit, Autorität, iſt ſo in dieſem Princip aufgehoben. Es iſt das Princip, aber auch nur das Princip der Freiheit des Geiſtes. Es iſt das Große unſerer Zeit, daß die Freiheit, das Eigenthum des Geiſtes, daß er in ſich bei ſich iſt, anerkannt iſt, daß er in ſich dieß Bewußtſeyn hat. Dieß iſt aber nur abſtrakt; denn das Weitere iſt, daß das Princip der Freiheit wieder zur reinen Objektivität kommt, daß nicht Alles, was mir einfällt, in mir aufſteigt, darum, weil es in mir geoffenbart wird, wahr iſt: ſondern daß es gereinigt wird, und ſeine wahrhafte Objektivität erhält. Dieſe erhält es nur durch den Gedanken, der das Beſondere, Zufällige abſtreift, — eine Objektivität, die von der bloßen Subjektivität unabhängig und an und für ſich iſt, ſo daß das Princip der Freiheit des Geiſtes reſpektirt wird. Der eigene Geiſt muß ihm Zeugniß geben, daß Gott der Geiſt iſt. Der Geiſt muß dem Geiſte Zeugniß geben, der Inhalt muß der wahrhafte ſeyn; aber dieß konſtatirt ſich nicht dadurch, daß es mir geoffenbart, verſichert wird. Dieß iſt der Standpunkt; und wir haben ſo das

Mangelhafte deſſelben und das Große des Princips, das darin liegt, geſehen.

B. Kant.

Die Erſcheinung der kantiſchen Philoſophie iſt gleichzeitig; ſie iſt ausführlicher zu betrachten.

Kant kehrt zum Standpunkt des Sokrates zurück, zum Denken, aber mit der unendlichen Beſtimmung zum Konkreten, mit der Regel der Vollkommenheit. Carteſius ſetzte die Gewißheit als Einheit des Denkens und Seyns. Jetzt haben wir das Bewußtſeyn des Denkens in ſeiner Subjektivität: d. i. α) als Beſtimmtheit gegen die Objektivität; β) als Endlichkeit, Fortgehen an endlichen Beſtimmungen. Wir ſehen die Freiheit des Subjekts, wie bei Sokrates und den Stoikern; aber die Aufgabe in Anſehung des Inhalts iſt höher geſtellt. Es wird gefordert die Erfüllung mit der Idee der Vollkommenheit, d. i. daß der Inhalt ſelbſt ſey die Einheit des Begriffs und der Realität.

Das abſtrakte Denken, die eigene Ueberzeugung, iſt das Feſte, ſeine Erfüllung die Erfahrung, das Mittel der Erfahrung das formelle Denken und Schlieſſen. Bei Jacobi kommt: α) dieß Denken, die Demonſtration, nicht über das Endliche, Bedingte hinaus; β) auch wenn der Gegenſtand Gott, der metaphyſiſche, iſt, ſo iſt die Demonſtration vielmehr dieß, ihn bedingt, endlich zu machen; γ) das Unbedingte, was denn doch gewiß, das Abſolute iſt nur im Glauben, in der unmittelbaren Gewißheit, — ein ſubjektiv Feſtes, aber Unerkennbares, d. h. Unbeſtimmtes, Unbeſtimmbares, ſomit Unfruchtbares. — In der kantiſchen Philoſophie iſt dieß Denken als entſcheidend aufzufaſſen. Im Endlichen, im Zuſammenhange mit demſelben erhebt ſich ein abſoluter Standpunkt, der das Mittelglied iſt, das Verbindende des Endlichen und zum Unendlichen Emporführende iſt. — Beide bleiben Philoſophien der Subjektivität. Gott iſt bei Kant α) in der Erfahrung nicht zu finden: weder in der äußeren, wie

Lalande ſagte, er habe am ganzen Himmel geſucht, und ihn nicht gefunden; noch in der inneren, — die Myſtiker, Schwärmer können allerhand in ſich erfahren, und ebenſo Gott, d. i. das Unendliche, erfahren. β) Kant ſchließt auf Gott: er iſt eine Hypotheſe zur Erklärung, — das Poſtulat der praktiſchen Vernunft iſt daſſelbe; *) je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse, gab ein franzöſiſcher Aſtronom dem Kaiſer Napoleon zur Antwort.

Der Standpunkt der kantiſchen Philoſophie iſt, daß das Denken durch ſein Raiſonnement dahin kam, ſich in ſich ſelbſt als abſolut und konkret, als frei, Letztes zu erfaſſen. Es erfaßte ſich als ſolches, daß es in ſich Alles in Allem ſey. Für ſeine Autorität iſt nichts Aeußeres Autorität; alle Autorität kann nur durch das Denken gelten. So iſt das Denken in ſich ſelbſt beſtimmend, konkret. Dieſes in ſich ſelbſt konkrete Denken iſt zweitens als etwas Subjektives aufgefaßt worden; und dieſe Seite der Subjektivität iſt die Form, die in der jacobi'ſchen Anſicht vorzüglich die herrſchende iſt. Daß Gott iſt, iſt nicht an und für ſich wahr; zum Erkennen gehört ſein objektives Anundfürſichſeyn, aber er ſoll nicht erkannt ſeyn. Es iſt Thatſache meines Bewußtſeyns, daß er außer meinem Bewußtſeyn ſelbſtſtändig iſt; dieſes iſt aber ſelbſt durch mein Bewußtſeyn geſetzt, die ſubjektive Seite iſt alſo bei Jacobi Hauptmoment. Daß das Denken konkret ſey, hat Jacobi mehr auf der Seite gelaſſen. Indem das Denken ſubjektiv iſt, ſo wird ihm die Fähigkeit abgeſprochen, das Anundfürſichſeyende zu erkennen.

Das Wahrhafte der kantiſchen Philoſophie iſt, daß das Denken als konkret in ſich, ſich ſelbſt beſtimmend aufgefaßt iſt; ſo iſt die Freiheit anerkannt. Rouſſeau hat ſo in der Freiheit ſchon das Abſolute aufgeſtellt: Kant hat daſſelbe Princip aufgeſtellt, nur mehr nach theoretiſcher Seite; Frankreich faßt dieß nach der Seite des Willens auf. Die Franzoſen ſagen:

*) *Kritik d. prakt. Vernunft (4. Aufl., Riga 1797), S. 226—227.*

il a la tête près du bonnet; ſie haben den Sinn der Wirklichkeit, des Handelns, Fertigwerdens, — die Vorſtellung geht unmittelbarer in Handlung über. So haben ſich die Menſchen praktiſch an die Wirklichkeit gewendet. So ſehr die Freiheit in ſich konkret iſt, ſo wurde ſie doch als unentwickelt in ihrer Abſtraktion an die Wirklichkeit gewendet; und Abſtraktionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerſtören. Der Fanatismus der Freiheit, dem Volke in die Hand gegeben, wurde fürchterlich. In Deutſchland hat daſſelbe Princip das Intereſſe des Bewußtſeyns für ſich genommen; aber es iſt theoretiſcher Weiſe ausgebildet worden. Wir haben allerhand Rumor im Kopfe und auf dem Kopfe; dabei läßt der deutſche Kopf eher ſeine Schlafmütze ganz ruhig ſitzen, und operirt innerhalb ſeiner. Das letzte Reſultat der kantiſchen Philoſophie iſt die Aufklärung; das Denken iſt nicht zufällig raiſonnirend, ſondern konkret.

Immanuel Kant wurde 1724 zu Königsberg geboren, ſtudirte dort anfangs Theologie, trat im Jahre 1755 als akademiſcher Lehrer auf: 1770 wurde er Profeſſor der Logik, und ſtarb in Königsberg 1804, den 12. Februar, beinahe 80 Jahre alt;*) er iſt nicht aus Königsberg hinausgekommen.

Indem nun hier ſo das Denken als Denken nur das poſitive Sichſelbſtgleiche war, und ſich ſo faßte: ſo ſahen wir das negative ſich bewegende Denken, den abſoluten Begriff in Frankreich in ſeiner Macht, und auch in der Aufklärung ſo nach Deutſchland übergehen, daß alles Ding, alle Exiſtenz, alles Thun und Laſſen etwas Nützliches ſeyn ſollte, d. h. eben das Anſich aufgehoben und nur für ein Anderes ſeyn ſollte; und dasjenige, für welches Alles ſeyn ſollte, iſt der Menſch, das Selbſtbewußtſeyn, aber als alle Menſchen überhaupt. Das Bewußtſeyn über dieß Thun, eine abſtrakte Weiſe, iſt die kantiſche Philoſophie. Der ſich ſelbſt denkende, in ſich gehende abſolute Begriff iſt es

*) *Tennemann's Grundriss der Gesch. d. Philos. von Wendt*, §. 380, *S.* 465—466.

nun, den wir in Deutſchland hervortreten ſehen; daß in das Selbſtbewußtſeyn alle Weſenheit falle, — den Idealismus, der dem Selbſtbewußtſeyn alle Momente des Anſich vindicirt, aber ſelbſt zuerſt noch mit einem Gegenſatze behaftet bleibt, doch dieſes Anſich noch unterſcheidet. Oder die kantiſche Philoſophie führt die Weſenheit in das Selbſtbewußtſeyn zurück, aber kann dieſem Weſen des Selbſtbewußtſeyns, oder dieſem reinen Selbſtbewußtſeyn keine Realität verſchaffen, in ihm ſelbſt das Seyn nicht aufzeigen: begreift das einfache Denken, als den Unterſchied an ihm ſelbſt habend, aber begreift noch nicht, daß alle Realität eben in dieſem Unterſcheiden beſteht: weiß über die Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns nicht Meiſter zu werden: beſchreibt die Vernunft ſehr gut, aber thut dieß auf eine gedankenloſe, empiriſche Weiſe, die ſich ihre Wahrheit ſelbſt wieder raubt.

Die kantiſche Philoſophie iſt theoretiſch die methodiſch gemachte Aufklärung, nämlich, daß nichts Wahres, ſondern nur die Erſcheinung gewußt werden könne. Sie führt das Wiſſen in das Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn hinein, aber hält es auf dieſem Standpunkte als ſubjektives und endliches Erkennen feſt. Und wenn ſie ſchon den Begriff und die unendliche Idee berührt, ſeine formellen Beſtimmungen ausſpricht und zur konkreten Forderung derſelben kommt: ſo verwirft ſie dieſelbe wieder als das Wahre, macht ſie zu einem bloß Subjektiven, weil ſie einmal das endliche Erkennen als den fixen, letzten Standpunkt angenommen hat. Dieſe Philoſophie hat der Verſtandesmetaphyſik, als einem objektiven Dogmatismus, ein Ende gemacht, in der That aber dieſelbe nur in einen ſubjektiven Dogmatismus, d. i. in ein Bewußtſeyn, in welchem dieſelben endlichen Verſtandesbeſtimmungen beſtehen, überſetzt, und die Frage nach dem, was an und für ſich wahr iſt, aufgegeben.

Wir wollen dem Gange Kant's folgen. Die kantiſche *Philoſophie* hat unmittelbare Beziehung auf das, was oben von

Hume angeführt iſt. *) Der allgemeine Sinn der kantiſchen Philoſophie iſt der, daß ſich ſolche Beſtimmungen, wie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, nicht in der Wahrnehmung finden, wie Hume gezeigt hat; ſie haben alſo eine andere Quelle, als das Wahrnehmen, und dieſe Quelle iſt das Subjekt, Ich in meinem Selbſtbewußtſeyn. **)

Dieß iſt der Hauptſatz der kantiſchen Philoſophie. Sie wird auch kritiſche Philoſophie genannt, indem ihr Zweck, zunächſt iſt, ſagt Kant, eine Kritik des Erkenntnißvermögens zu ſeyn. ***) Vor dem Erkennen muß man das Erkenntnißvermögen unterſuchen. †) Das iſt dem Menſchenverſtand plauſibel, ein Fund für den geſunden Menſchenverſtand. Das Erkennen wird vorgeſtellt als ein Inſtrument, die Art und Weiſe, wie wir uns der Wahrheit bemächtigen wollen; ehe man alſo an die Wahrheit ſelbſt gehen könne, müſſe man zuerſt die Natur, die Art ſeines Inſtruments erkennen. Es iſt thätig; man müſſe ſehen, ob dieß fähig ſey, das zu leiſten, was gefordert wird, — den Gegenſtand zu packen; man muß wiſſen, was es an dem Gegenſtand ändert, um dieſe Aenderungen nicht mit den Beſtimmungen des Gegenſtandes ſelbſt zu verwechſeln. ††) — Es iſt, als ob man mit Spießen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte. Vor der Wahrheit erkennt das Erkennen nichts Wahres; es geht ihm dann wie den Juden, der Geiſt geht mitten hindurch. Das Erkenntnißvermögen unterſuchen heißt: Es erkennen. Die Forderung iſt alſo dieſe: Man ſoll das Erkenntnißvermögen erkennen, ehe man erkennt; es iſt daſſelbe wie mit dem Schwimmen-Wollen, ehe man in's Waſſer geht. Die Unterſuchung des Erkenntnißvermögens iſt ſelbſt erkennend, kann nicht

*) *S. Oben, S.* 495 *flg.*

**) *Kritik der reinen Vernunft* (*Sechste Aufl., Leipzig* 1818), *S.* 3—5.

***) *Ebendaselbst, Vorrede, S. XVIII—XIX.*

†) *Ebendaselbst, S.* 5—8.

††) *Ebendaselbst, S.* 1.

zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es ſelbſt dieß iſt, — nicht zu ſich kommen, weil es bei ſich iſt.

Indem Kant ſo das Erkennen der Betrachtung unterwirft, ſo iſt dieß ein großer, wichtiger Schritt. Dieſe Kritik des Erkennens betrifft alſo das empiriſche Erkennen Locke's, das vorgiebt, es gründe ſich auf Erfahrung, und die mehr metaphyſiſche Art des wolf'ſchen und deutſchen Philoſophirens überhaupt, welches die Wendung genommen hatte, nach der mehr empiriſchen Manier zu verfahren, die geſchildert iſt. — Im Praktiſchen herrſchte damals die ſogenannte Glückſeligkeitslehre, die Moral war auf Triebe gegründet; der Begriff des Menſchen und die Art, wie er dieſen Begriff realiſiren ſoll, iſt aufgefaßt als Glückſeligkeit, ſeine Triebe zu befriedigen. Kant hat richtig gezeigt, daß dieß eine Heteronomie, nicht Autonomie der Vernunft ſey, eine Beſtimmung durch Natur, ſomit ohne Freiheit. Aber weil das kantiſche Vernunftprincip freilich formal, und ſie von der Vernunft aus nicht weiter konnten, und doch die Moral einen Inhalt erhalten ſollte, ſo iſt Fries und Andere wieder Glückſeligkeitslehrer, hüten ſich freilich, es ſo zu heißen. — Wir ſehen einer Seits geſunden Menſchenverſtand, Erfahrung, Thatſachen des Bewußtſeyns. Anderer Seits iſt aber auch noch wolfiſches Metaphyſiciren im Schwange geweſen, wie z. B. bei Mendelsſohn. Dieß Metaphyſiciren hat ſich unterſchieden gehalten von dem bloß empiriſchen Verfahren; aber ſeine Hauptthätigkeit hat darin beſtanden, den Gedankenbeſtimmungen, wie z. B. Möglichkeit, Wirklichkeit, Gott u. ſ. f. Verſtandesbeſtimmungen zum Grunde zu legen, und damit zu raiſonniren. Gegen Beides iſt zunächſt kantiſche Philoſophie gerichtet. (Hume geht gegen die Allgemeinheit und Nothwendigkeit jener Beſtimmungen: Jacobi gegen die Endlichkeit derſelben: Kant gegen die Objektivität derſelben, obzwar ſie objektiv ſind im Sinne des Allgemeingültigen und Nothwendigen.) Der Hauptſatz derſelben iſt der einfache, der ſchon angeführt iſt. Erſchwert wird ihr Studium durch die Breite,

Weitläufigkeit und eigenthümliche Terminologie, in der ſie vorgeſtellt iſt. Indeſſen hat die Breite auch einen Vortheil; daſſelbe wird oft wiederholt, ſo daß man die Hauptſätze behält und nicht leicht aus dem Auge verlieren kann. — Ich will die Hauptmomente kurz anführen.

Das Erſte, Allgemeinſte iſt dieß. Kant iſt von Hume ausgegangen. Hume zeigt gegen Locke, daß Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht in der Wahrnehmung anzutreffen ſeyen; Locke ſagt, der Geiſt ſey tabula rasa, und durch Erfahrung bekommen wir ſie. Kant giebt nun ſogleich von Haus aus zu, daß in der Wahrnehmung keine Nothwendigkeit und Allgemeinheit, nämlich in den äußeren Dingen ſelbſt, daß aber zugleich Nothwendigkeit und Allgemeinheit doch vorhanden ſind, in den Beiſpielen der Mathematik und Naturwiſſenſchaft.*) Die Frage iſt nun: Wo ſind ſie zu finden? Daß wir die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, als welches erſt das Objektive ausmache, verlangen, dieſes Factum läßt Kant ſtehen. Aber, ſagt er dann gegen Hume, weil nun Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht in den äußeren Dingen iſt, ſo müſſen ſie a priori, d. h. in der Vernunft ſelbſt liegen, in der Vernunft als ſelbſtbewußter Vernunft; ſie kommen dem Denken zu. Auf der anderen Seite ſetzt er ſich der wolfiſchen Metaphyſik entgegen, nimmt den Beſtimmungen derſelben die ſachliche Bedeutung, und zeigt, wie ſie bloß dem ſubjektiven Denken zugeſchrieben werden müſſen. — Gleichzeitig erklärte ſich auch Jacobi gegen dieſe Metaphyſik; aber da er beſonders von den Franzoſen und Deutſchen ausging, ſo war ſein Geſichtspunkt ein anderer: Daß nämlich unſer endliches Denken nur endliche Beſtimmungen zu ſetzen, alſo Gott, Geiſt nur nach endlichen Verhältniſſen zu betrachten wiſſe.

Dieſe Beſtimmungen des Denkens ſind näher von der Art, daß ſie Beſtimmungen der Allgemeinheit, der Einheit überhaupt

*) *Kritik der reinen Vernunft*, S. 4, 11, 13.

ſind. Einheit heißt die Verknüpfung von unterſchiedenen Beſtimmungen, und das Denken nennt Kant inſofern Syntheſiren, Verknüpfen. Das Denken enthält aber ſchon in ihm ſelbſt, in ſeinen Beſtimmungen ſolche Verknüpfungen; es iſt ein Einen, ein Vereinen von Unterſchieden. Die Unterſchiede ſind der Stoff, der durch die Erfahrung gegeben iſt; und um dieſen Stoff zu verknüpfen, muß in den ſubjektiven Beſtimmungen ſchon die Anlage ſeyn, ſie verknüpfen zu können, wie in Urſach und Wirkung (Kauſalität) u. ſ. f. Dieß iſt für ſich ſelbſt eine Verknüpfung.*)

Kant ſtellt nun die Frage der Philoſophie auch ſo: „Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?" **) Urtheil heißt Verknüpfung von Gedankenbeſtimmungen, wie Subjekt und Prädikat; Syntheſiren heißt Verknüpfen. Synthetiſche Urtheile a priori ſind nichts Anderes, als ein Zuſammenhang des Entgegengeſetzten durch ſich ſelbſt, oder der abſolute Begriff, d. h. Beziehungen von unterſchiedenen Beſtimmungen, Verknüpfungen, die nicht durch die Erfahrung gegeben ſind, wie Urſach und Wirkung u. ſ. f.; es ſind Denkbeſtimmungen. Hume zeigt ſchon, daß ſie nicht in der Erfahrung ſind. Da iſt nun Raum und Zeit das Verbindende; ſie ſind alſo a priori, d. h. im Selbſtbewußtſeyn. Das iſt die große Seite dieſer Philoſophie. Kant zeigt dieß auf, daß das Denken in ſich konkret ſey, ſynthetiſche Urtheile a priori habe, die nicht aus der Wahrnehmung geſchöpft werden. Die Idee, die darin liegt, iſt groß; aber die Ausführung ſelbſt bleibt innerhalb ganz gemeiner, roher, empiriſcher Anſichten, und kann auf nichts weniger Anſpruch machen, als auf Wiſſenſchaftlichkeit. Und anderen Theils erhält dieß wieder einen ganz gemeinen Sinn. Es iſt Mangel an philoſophiſcher Abſtraktion in der Darſtellung, in gemeinſter Weiſe geſprochen. Von der barbariſchen Terminologie nicht zu ſprechen, bleibt [illegible]

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 8—9, 75—77.
**) *Ebendaselbst*, S. 15.

Kant innerhalb der pſychologiſchen Anſicht und empiriſchen Manier eingeſchloſſen.

Kant nennt nun ſeine Philoſophie deshalb **Transcendental-Philoſophie** (dieſe Ausdrücke ſind barbariſch), d. h. ein Syſtem der Principien der reinen Vernunft d. h. der Principien, die das Allgemeine und Nothwendige in dem ſelbſtbewußten Verſtande aufzeigen, ohne ſich mit Gegenſtänden zu beſchäftigen, *) noch zu unterſuchen, was Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſey; dieß wäre **transcendent**. Transcendent und transcendental iſt zu unterſcheiden. Die transcendente Mathematik iſt die, in der die Beſtimmung des Unendlichen vornehmlich gebraucht wird. In dieſer Sphäre der Mathematik ſagt man z. B., der Kreis beſteht aus unendlich vielen geraden Linien; die Peripherie wird vorgeſtellt als gerade, und indem ſo das Krumme als Gerades vorgeſtellt wird, ſo geht dieß über die geometriſche Beſtimmung hinaus, iſt ſo transcendent. — Die Transcendental-Philoſophie beſtimmt Kant ſo, daß es nicht eine Philoſophie ſey, die mit Kategorien hinausgeht über ihre Sphäre, ſondern die die Quellen aufzeigt von dem, was transcendent werden kann; es bezieht ſich dieſer Ausdruck nur auf die Quellen ſolcher Beſtimmungen, und dieß iſt das Bewußtſeyn. Transcendent würde das Denken ſeyn, wenn dieſe Beſtimmungen von Allgemeinheit, Urſach und Wirkung vom Objekt ausgeſagt würden; man würde vom Subjektiven in ein Anderes transcendiren. Dazu ſind wir dem Reſultat nach nicht berechtigt, aber ſchon im Anfange nicht, da wir das Denken nur innerhalb ſeiner betrachten. Wir wollen alſo nicht die Beſtimmungen in ihrem objektiven Sinne betrachten, ſondern inſofern das Denken die Quelle ſolcher ſynthetiſchen Beziehungen iſt; das Transcendentale beſteht darin, im ſubjektiven Denken ſolche Beſtimmungen aufzuzeigen. Das Nothwendige und Allgemeine erhält hier

---

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 19.

die Bedeutung, in dem menſchlichen Erkenntnißvermögen zu liegen. Von dieſem menſchlichen Erkenntnißvermögen aber unterſcheidet Kant noch das Anſich, Ding=an=ſich; ſo daß jene Allgemeinheit und Nothwendigkeit doch zugleich nur eine ſubjektive Bedingung des Erkennens iſt, daß die Vernunft mit ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit doch nicht zur Erkenntniß der Wahrheit kommt. *) Denn ſie hat als Subjektivität, zur Erkenntniß, der Anſchauung und Erfahrung nöthig, eines empiriſch gegebenen Stoffes. Dieß ſind die Beſtandſtücke, wie es Kant nennt, derſelben; ein Stück hat ſie an ihr ſelbſt, das andere aber iſt das empiriſch gegebene. **) Wenn die Vernunft für ſich ſeyn will, an ihr ſelbſt und aus ihr ſelbſt Wahrheit ſchöpfen will: ſo wird ſie transcendent, ſie überfliegt die Erfahrung, weil ſie des anderen Beſtandſtücks entbehrt, und erzeugt dann *bloße* Hirngeſpinnſte. Sie iſt daher im Erkennen nicht konſtitutiv, ſondern nur regulativ; ſie iſt die Einheit und Regel für das ſinnliche Mannigfaltige. Dieſe Einheit aber für ſich iſt das Unbedingte, das, die Erfahrung überfliegend, nur in Widerſprüche geräth. Im Praktiſchen nur iſt die Vernunft konſtitutiv. Die Kritik der Vernunft iſt eben dieß, nicht die Gegenſtände zu erkennen, ſondern die Erkenntniß, und die Principien derſelben, ihre Grenze und Umfang, daß ſie nicht überfliegend wird. ***) — Dieß iſt das Allgemeine, das wir nun in ſeinen einzelnen Theilen näher betrachten wollen.

Näher nimmt Kant den Weg, daß er 1) die theoretiſche Vernunft betrachtet, die Erkenntniß, die ſich auf äußere Gegenſtände bezieht. Er unterſucht 2) den Willen als Selbſtverwirklichung: 3) die Urtheilskraft, die eigentliche Betrachtung der Einheit des Allgemeinen und der Einzelnheit; wie weit ſie es da bringt,

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, *S.* 255—256.

**) *Ebendaselbst*, *S.* 107.

***) *Ebendaselbst*, *S.* 497—498; *Kritik d. prakt. Vernunft*, *S.* 254; *Kritik d. Urtheilskraft* (3. *Aufl.* Berlin, 1799), *Vorrede*, *S. V.*

werden wir ebenfalls ſehen. Die Kritik des Erkenntnißvermögens iſt aber die Hauptſache.

1. Theoretiſche Vernunft. Kant geht nun pſychologiſch zu Werke, d. h. geſchichtlich; er geht die Hauptweiſen des theoretiſchen Bewußtſeyns durch. Das Erſte iſt die Anſchauung, das Sinnliche: das Zweite der Verſtand: das Dritte die Vernunft. Das erzählt er ſo her, nimmt es ganz empiriſch auf, ohne es aus dem Begriff zu entwickeln.

a. Sinnlichkeit. Den Anfang dieſes Aprioriſchen, Transcendentalen macht das Aprioriſche der Sinnlichkeit, die Formen der Sinnlichkeit. Erfahrung iſt, daß wir eine Sinnlichkeit haben, durch Vorſtellungen als äußere afficirt zu werden. In der Anſchauung findet ſich allerhand Inhalt. Er unterſcheidet dabei zuerſt die Empfindung als äußerlich, Roth, Farbe, Hartes: und innere, das Rechtliche, Zorn, Liebe, Furcht, Angenehmes, Religiöſes u. ſ. f. Solcher Inhalt macht das Eine Beſtandſtück aus, er gehört dem Gefühle an; dieſe ſind alle Subjektives, und nur ſubjektiv. In dieſem Sinnlichen iſt aber auch ein allgemeines Sinnliches ſelbſt; dieß Andere bei ſolchem Stoff iſt die Beſtimmung von Raum und Zeit, ſie ſind das Leere. Außer uns iſt das Räumliche, für ſich iſt es unerfüllt; die Erfüllung macht jener Stoff aus, Farbiges, Weiches u. ſ. w. Die Zeit iſt ebenſo leer; derſelbe Stoff oder anderer, vornehmlich innere Gefühle ſind das Beſtimmende. Raum und Zeit ſind reine Anſchauungen, d. h. abſtrakte Anſchauungen, — Empfinden und Anſchauen: ſo daß wir die Empfindung außer uns verlegen, entweder in die Zeit als fließend, oder in den Raum als abgetrennt neben einander. Der Inhalt iſt neben oder nach einander; iſoliren wir das Neben und Nach, ſo haben wir Raum und Zeit. Dieſes reine Anſchauen ſind die Formen der Anſchauung. Jetzt heißt freilich Alles Anſchauung, Denken, Bewußtſeyn; Gott, der doch nur dem Gedanken angehört, heißt Anſchauung, ſogenanntes unmittelbares Bewußtſeyn. Alſo Raum

und Zeit iſt das Allgemeine des Sinnlichen ſelbſt, nach Kant die aprioriſchen Formen der Sinnlichkeit; ſie gehören auch nicht der Empfindung an als ſolcher, inſofern ſie unmittelbar beſtimmt iſt. Ich habe dieſe oder jene Empfindung, es iſt immer eine einzelne; das Allgemeine, der Raum und die Zeit, gehören der Sinnlichkeit a priori an. — Dieſe Beurtheilung nennt er nun tranſcendentale Aeſthetik. Jetzt heißt Aeſthetik die Kenntniß des Schönen. Hier iſt es die Lehre von der Anſchauung nach dem, was das Allgemeine in der Anſchauung iſt, d. h. was im Subjekt als ſolchen liegt, ihm zukommt, d. h. Raum und Zeit. Die Härte iſt meine Empfindung; Anſchauung iſt, daß ich etwas Hartes empfinde, das Harte hinauslege in den Raum. Es iſt dieſe Theilung von Subjektivität und Objektivität. Im Raum iſt der Inhalt außer einander und außer mir; es iſt die Thätigkeit, das Thun der aprioriſchen Sinnlichkeit, den Inhalt hinauszuwerfen. Dieß iſt der Raum: oder die Zeit, ſobald es ein Vorübergehendes iſt. *)

„1) Der Raum iſt kein empiriſcher Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden.“ (Daß nun Raum und Zeit keine empiriſche Begriffe ſind, — in ſolchen barbariſchen Formen ſpricht Kant beſtändig; Begriff iſt nichts Empiriſches.) „Denn damit ich meine Empfindungen auf etwas außer mir beziehe, ſetze ich den Raum voraus. Daß etwas Aeußerliches in verſchiedenem Orte oder Zeit vorgeſtellt werde, muß die Vorſtellung des Raumes und der Zeit ſchon vorhergegangen ſeyn; oder ſie kann nicht von der äußeren Erfahrung abgeborgt ſeyn, ſondern die äußere Erfahrung iſt erſt durch dieſe vorausgeſetzte Vorſtellung möglich.“ D. h. Zeit und Raum ſind das Allgemeine der ſinnlichen Erfahrung; ſie ſind Anſchauungen, aber a priori. Die Erfüllung iſt ohnehin ſubjektiv, gehört dem Gefühle an. Das, was als das Objektive erſcheinen kann, Raum

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 25—27.

und Zeit, iſt nichts Empiriſches, ſondern das Bewußtſeyn hat vorher in ihm ſelbſt Raum und Zeit; ſie erſt machen es möglich, daß Partikulares, die Erfüllung, in ſie geſetzt wird. „2) Der Raum iſt eine nothwendige Vorſtellung, die allen äußeren Anſchauungen zum Grunde liegt. Raum und Zeit iſt eine Vorſtellung a priori, weil man ſich die Dinge nicht vorſtellen kann ohne Raum und Zeit; ſie liegen nothwendig den äußeren Erſcheinungen zum Grunde." Als a priori ſind ſie allgemein und nothwendig; nämlich ſo finden wir es. Aber daß ſie vorher müſſen da ſeyn, als Vorſtellungen zum Grunde liegen, folgt nicht. Zum Grunde liegen ſie wohl, aber ebenſo als ein äußerliches Allgemeines. Es iſt die Sache ſo vorgeſtellt: Es ſind da draußen Dinge an ſich, aber ohne Zeit und Raum; nun kommt das Bewußtſeyn, und hat vorher Zeit und Raum in ihm, als die Möglichkeit der Erfahrung, ſo wie, um zu eſſen, es Mund und Zähne u. ſ. w. hat, als Bedingungen des Eſſens. Die Dinge, die gegeſſen werden, haben den Mund und die Zähne nicht, und wie es den Dingen das Eſſen anthut, ſo thut es ihnen Raum und Zeit an; wie es die Dinge zwiſchen Mund und Zähne legt, ſo in Raum und Zeit. — „3) Raum und Zeit iſt kein allgemeiner" (abſtrakter) „Begriff von Verhältniſſen der Dinge, ſondern eine Anſchauung. Denn man kann ſich den Raum nur als einen einigen vorſtellen; er hat nicht Beſtandtheile." Der abſtrakte Begriff (die allgemeine Vorſtellung) aber, z. B. Baum, in ſeiner Wirklichkeit iſt eine Menge einzelner getrennter Bäume. Räume aber ſind nicht ſolche beſondere, oder auch nicht Theile; ſondern es bleibt Eine Kontinuität. Er iſt daher eine unmittelbare, einfache Einheit oder Kontinuität. Sie ſind Abſtrakta. Die Anſchauung, Wahrnehmung hat immer nur etwas Einzelnes vor ſich; der Raum, die Zeit ſind aber immer nur Eines, darum ſind ſie a priori. Ebenſo giebt es aber auch nur Ein Blau. Raum und Zeit ſind keine Gedankenbeſtimmungen, — beſonders, wenn man keine Gedanken dabei hat. Raum und Zeit

ſind nichts Einzelnes, ſondern Allgemeines, Abſtraktes, — dieß die Natur des Raums und der Zeit: aber ein Begriff, ſobald man einen Begriff davon hat. „4) Der Raum iſt eine unendliche Menge, nicht Begriff, der wohl unter ſich, aber nicht in ſich eine unendliche Menge von Vorſtellungen enthält. Er iſt daher eine Anſchauung.“ *)

Die transcendentale Erörterung ſagt noch dieß aus, daß dieſe Vorſtellung von Raum und Zeit ſynthetiſche Sätze a priori enthalte, die mit dem Bewußtſeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden ſind. Solche ſynthetiſche Sätze ſind z. B., daß der Raum drei Abmeſſungen habe: **) oder die Definition der geraden Linie, daß ſie der kürzeſte Weg zwiſchen zwei Punkten ſey: ebenſo 5+7=12. ***) (Dieſes Letzte iſt ſehr analytiſch, ebenſo das Andere.) Dieß iſt erſtens nicht aus der Erfahrung, — beſſer: nicht eine einzelne zufällige Wahrnehmung; dieß iſt richtig, ſie iſt allgemein und nothwendig. Zweitens iſt es aus der Anſchauung, wir haben es eben in der Anſchauung, nicht durch den Verſtand oder Begriff. Dieß faßt Kant aber nicht zuſammen. Es iſt eben in der Anſchauung unmittelbar gewiß. — Wir haben mancherlei Empfindungen, die „den eigentlichen Stoff ausmachen,“ mit denen wir äußerlich und innerlich „unſer Gemüth beſetzen:“ und das Gemüth hat „eine formale Bedingung der Art“ in ihm ſelbſt, „wie wir ſie im Gemüthe ſetzen;“ dieß iſt Raum und Zeit. †) Wie nun das Gemüth dazu kommt, gerade dieſe Formen zu haben, was die Natur der Zeit und des Raums iſt, darüber fällt es der kantiſchen Philoſophie gar nicht ein zu fragen. Was ſind Raum und Zeit an ſich, heißt nicht: Was iſt ihr Begriff; ſondern: Sind ſie Dinge äußerlich, oder Etwas im Gemüth?

---

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 29—30, 34—36.
**) *Ebendaselbst, S.* 30—31, 41.
***) *Ebendaselbst, S.* 13, 12, 150.
†) Ebendaſelbſt, S. 49.

b. Das zweite Vermögen, wie das erſte Sinnlichkeit überhaupt iſt, iſt der *Verſtand*; dieſer iſt nun etwas ganz Anderes, als die Sinnlichkeit. Er zählt das her, wie in der empiriſchen Pſychologie; die Darſtellung einer Nothwendigkeit eines ſolchen Fortgangs fehlt. Die Sinnlichkeit iſt Receptivität. Den Verſtand nennt Kant die Spontaneität des Denkens; dieſer Ausdruck kommt aus der leibnitziſchen Philoſophie her. Der Verſtand iſt thätiges Denken, Ich ſelbſt; er „iſt das Vermögen, den Gegenſtand ſinnlicher Anſchauung zu denken." Er hat aber nur Gedanken ohne Inhalt: „Gedanken ohne Inhalt ſind leer, Anſchauungen ohne Begriffe ſind blind." Der Verſtand bekommt von der Sinnlichkeit alſo den Stoff, ſowohl den empiriſchen als den aprioriſchen, Zeit und Raum; und er denkt dieſen Stoff, aber ſeine Gedanken ſind etwas ganz Anderes, als dieſer Stoff. Oder er iſt ein Vermögen von einer beſonderen Art; und nur wenn Beides geſchehen, die Sinnlichkeit Stoff geliefert, der Verſtand ſeine Gedanken damit verbunden hat, ſo kommt die Erkenntniß heraus. *)

Die Logik nun als *transcendentale Logik* ſtellt ebenſo die Begriffe auf, welche der Verſtand a priori an ihm ſelbſt hat, und „wodurch er die Gegenſtände völlig a priori denkt." **) Der Verſtand hat Gedanken, aber als Verſtand hat er eingeſchränkte Gedanken, Gedanken des Endlichen. Die Gedanken haben die Form, das Mannigfaltige zu einer Einheit zu bringen. Dieſe Einheit bin Ich, die *Apperception* des Selbſtbewußtſeyns. Ich ſoll „begleiten"; das iſt eine barbariſche Expoſition. Selbſtbewußtſeyn bin ich, das ganz leere, abſtrakte Ich, und dann das Appercipiren; dieß iſt das Beſtimmen überhaupt. Percipiren heißt mehr Empfinden, Vorſtellen; Appercipiren iſt mehr die Thätigkeit, wodurch etwas in mein Bewußtſeyn geſetzt wird. Ich bin das ganz Allgemeine, völlig Beſtimmungs-

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, *S.* 54—55.

**) *Ebendaselbst*, *S.* 59.

loſe, Abſtrakte; inſofern ich einen empiriſchen Inhalt in das Ich verſetze, appercipire, ſo muß er in dieß Einfache hinein. Damit er hineinkann in dieß Eine, Einfache, muß er ſelbſt vereinfacht werden, inficirt werden von der Einfachheit. Ein Inhalt im Bewußtſeyn wird ſo Einer, wird mein Inhalt; Ich bin Ich, dieß Eine, ſo wird er in die Einheit verſetzt, ſo wird er Einer. Und dieſe Einheit des Mannigfaltigen iſt geſetzt durch meine Spontaneität; dieſe iſt das Denken überhaupt, das Syntheſiren des Mannigfaltigen. Dieß iſt ein großes Bewußtſeyn, eine wichtige Erkenntniß. Daß ich das Eine bin, und als denkend thätig, Einheit ſetzend, iſt indeſſen bei Kant nicht ſo genau auseinander geſetzt. Das, was das Denken producirt, iſt Einheit; ſo producirt es ſich ſelbſt, denn es iſt das Eine. (Die Einheit kann auch Beziehung genannt werden; inſofern ein Mannigfaltiges vorausgeſetzt wird, und dieß nach Einer Seite als Mannigfaltiges bleibt, heißt es bezogen.) Das iſt die *transcendentale Apperception*; das reine Appercipiren des Selbſtbewußtſeyns iſt die ſyntheſirende Funktion. Das Faſſende iſt Ich; was ich berühre, muß ſich einzwängen laſſen in dieſe Formen der Einheit. *)

Es giebt nun verſchiedene Weiſen dieſer Einfachheit. Die Beziehungen beſtimmen ſich näher; und die beſtimmten Arten dieſes Syntheſirens ſind die *Kategorien*, allgemeinen Denkbeſtimmungen. Es ſind, nach Kant, zwölf Grund-Kategorien, die in vier Klaſſen zerfallen; und es iſt merkwürdig und ein Verdienſt, daß jede Gattung wieder eine Dreiheit ausmacht. Die Triplicität, dieſe alte Form der Pythagoreer, Neuplatoniker und der chriſtlichen Religion, kommt hier, wiewohl ganz äußerlich, wieder hervor. 1) Die erſte Art ſind die Kategorien der *Quantität: Einheit, Vielheit* und *Allheit*. Vielheit iſt Negation des Einen, die Differenz iſt die Vielheit; und das

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 97—103.

Dritte, das Ineinsſetzen der zwei erſten, die Vielheit als geſchloſſen, iſt die Allheit. Die Allheit iſt die Vielheit als Eins geſetzt: Vieles iſt unbeſtimmt, als Eins zuſammengefaßt, iſt es Allheit; Allheit iſt umſchloſſene Vielheit. 2) Die zweite Art ſind die Kategorien der Qualität: Realität, Negation, Limitation. Die Grenze iſt ebenſo Reales, Poſitives, aber ebenſo Negation u. ſ. w. 3) Die dritte Art ſind die Kategorien der Relation, des Verhältniſſes: Subſtantialitäts-Verhältniß, Subſtanz und Accidenzen; Kauſalitäts-Verhältniß, Verhältniß von Urſach und Wirkung; und drittens Wechſelwirkung. 4) Die vierte Art ſind die Kategorien der Modalität, der Beziehung des Gegenſtändlichen auf unſer Denken: Möglichkeit, Daſeyn, Wirklichkeit, und Nothwendigkeit. Möglichkeit ſollte das Zweite ſeyn; nach dem abſtrakten Denken iſt aber das leere Vorſtellen das Erſte. Es iſt großer Inſtinkt des Begriffs, daß er ſagt: Die erſte Kategorie iſt poſitiv; die zweite iſt das Negative der erſten; das Dritte iſt das Synthetiſche aus beiden. Die Form der Triplicität, die hier nur Schema iſt, verbirgt in ſich die abſolute Form, den Begriff. Kant leitet dieſe Kategorien nicht ab, findet ſie unvollſtändig, ſagt aber, die andern ſind von ihnen abgeleitet.*)

Kant kommt nun auf folgende Weiſe zu dieſen Arten der Einheit; er nimmt ſie aus der gewöhnlichen Logik. In der allgemeinen Logik, ſagt er, werden beſondere Arten des Urtheils aufgeführt, das Urtheil wird vorgeſtellt als Art der Beziehung; daran zeigen ſich die verſchiedenen Arten der Einfachheit, des Denkens. Nämlich: Allgemeine, beſondere und einzelne Urtheile; Bejahende, verneinende, unendliche Urtheile; Kategoriſche, hypothetiſche, disjunktive; Aſſertoriſche, problematiſche und apodiktiſche. Man bemerkt, daß es ſolche Arten des Urtheils, Funktionen des Denkens, und

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 75—76, 78—82.

zugleich beſondere Weiſen des Beziehens giebt, überhaupt, daß das einfache Denken Unterſchiede an ihm hat, — daß Ich beſtimmt, Unterſchiede macht. Aus dieſer Bemerkung nimmt nun Kant die Kategorien her. Aus dieſen Urtheilen nimmt Kant die Kategorien heraus; inſofern dieſe beſonderen Weiſen des Beziehens herausgehoben werden, ſind es Kategorien. Kant nimmt ſie empiriſch auf, und die Nothwendigkeit derſelben erkennt er nicht. Er denkt nicht daran, die Einheit zu ſetzen, und aus der Einheit die Unterſchiede zu entwickeln. Daran wird gar nicht gedacht, dieſe Arten zu deduciren, ſo wenig als Raum und Zeit; ſondern ſie ſind aus der Erfahrung aufgenommen, wie ſie in der Logik zurechte gemacht ſind. Dieſes ſind Formen des Verſtandes, oder Weiſen der Beziehung des Mannigfaltigen. *)

Die transcendentale Natur dieſer Kategorien iſt nun dieſe, daß Ich die Einheit iſt, welche die Vorſtellungen, den empiriſchen Stoff, verbindet. Dieſe Einheit des Selbſtbewußtſeyns iſt die transcendentale Einheit, in welcher die Apperception; und die beſondere Art, wie dieſer Stoff verbunden wird in dem Selbſtbewußtſeyn, iſt die einzelne Kategorie, z. B. als Urſache und Wirkung, oder als Einheit überhaupt, u. ſ. f. **) Weiter ſagt Kant: Dieſe treffe man nicht in der Wahrnehmung an, was Locke behauptete, Hume läugnete. ***) Der denkende Verſtand iſt ſo alſo die Quelle der Kategorien, der ganz allge*meinen* Denkbeſtimmungen. Für ſich ſind dieſe leer, unerfüllt und gehören dem Denken an; damit ſie erfüllt werden, dazu bedürfen ſie eines Stoffes. Sie haben nur einen Inhalt durch den gegebenen mannigfaltigen Stoff der Anſchauungen; ſie ſind die Beziehung, das in Einheit Setzen der mannigfaltigen Stoffe, und haben nur Bedeutung durch ihre Verbindung mit dieſen

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, *S.* 70, 77.

**) *Ebendaselbst*, *S.* 105 — 106.

***) *Ebendaselbst*, *S.* 93.

Stoffen. Dieſe Erfüllung kommt uns aus der Sinnlichkeit, der Wahrnehmung, Anſchauung, dem Gefühle u. ſ. f. Dieſer Inhalt, als das Mannigfaltige, wird vom Verſtande auf ſeine Weiſe verbunden, durch die transcendentale Apperception des Ich ſynthеſirt; und das iſt Erkenntniß, **Erfahrung**. Solche Verbindung von Stoffen der Wahrnehmung, Anſchauung, und Kategorien iſt nun Sache der Erfahrung. Wahrnehmung iſt noch nicht Erfahrung. Dieſe iſt Wahrgenommenes, Empfundenes unter Kategorien gebracht; dieſe ſind leer, abſtrakt, relativ leer. Die Erfahrung überhaupt oder die Erkenntniß iſt alſo eine Syntheſis des Mannigfaltigen; das appercipirende Ich iſt die ſyntheſirende Funktion. *) Es kommt darauf an, ob die erfüllte Sinnlichkeit oder der Begriff höher iſt. In der Erfahrung wird wahrgenommen; es iſt darin Stoff, der dem Gefühl, der Anſchauung angehört. Dieſer wird aber nicht aufgenommen nach ſeiner Einzelnheit, Unmittelbarkeit; ſondern er wird in Verbindung geſetzt durch die Kategorien, durch Urſach und Wirkung, durch die Naturgeſetze, allgemeine Beſtimmungen, Gattungen, — es ſind nicht unmittelbare Wahrnehmungen. Man nimmt nicht die Geſetze des Himmels unmittelbar wahr, ſondern nur die Veränderung des Orts der Geſtirne; aber das ſo Wahrgenommene, feſtgehalten, gebracht unter das Allgemeine, iſt Erfahrung. In der Erfahrung iſt ſo die allgemeine Gedankenbeſtimmung; was Erfahrung iſt, ſoll allgemein, zu allen Zeiten gelten.

Der Uebergang aber der Kategorie zum Empiriſchen wird auf folgende Weiſe gemacht. „Reine Verſtandesbegriffe ſind mit empiriſchen (ja überhaupt ſinnlichen) Anſchauungen ganz ungleichartig." Es iſt alſo „die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verſtandesbegriffe auf Erſcheinungen angewendet werden können." Davon handelt die **transcendentale Urtheilskraft**. Im Gemüthe, Selbſtbewußtſeyn ſind alſo reine Verſtandesbegriffe

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 108—110.

und reine Anſchauungen; die Beziehung Beider aufeinander iſt der Schematismus des reinen Verſtands, die transcendentale Einbildungskraft, welche die reine Anſchauung, der Kategorie, dem reinen Verſtandesbegriffe, gemäß, beſtimmt, ſo den Uebergang zur Erfahrung macht.*) — Dieſe Verbindung iſt wieder eine der ſchönſten Seiten der kantiſchen Philoſophie, wodurch reine Sinnlichkeit und der reine Verſtand, die als abſolut entgegengeſetzte Verſchiedene vorhin ausgeſagt wurden, vereinigt werden. Es iſt ein anſchauender, intuitiver Verſtand, oder verſtändiges Anſchaun; aber ſo nimmt und begreift es Kant nicht, er bringt dieſe Gedanken nicht zuſammen, daß er hier beide Erkenntnißſtücke in Eins geſetzt hat, — das Anſich derſelben. Denken, Verſtand bleibt ein Beſonderes, Sinnlichkeit ein Beſonderes, die auf äußerliche, oberflächliche Weiſe verbunden werden, wie ein Holz und Bein durch einen Strick. — So z. B. der Begriff der Subſtanz wird im Schema ein Beharrliches in der Zeit,**) d. h. der reine Verſtandesbegriff, die reine Kategorie, mit der Form der reinen Anſchauung in Einheit geſetzt. — Die Vorſtellung in mir iſt beſtimmt als Accidentelles, ebenſo kann ſie auch als Wirkung, dann Ding-an-ſich, Urſache, Vielheit, die Einheit vorausſetzt, beſtimmt ſeyn; ſo haben wir die ganze Verſtandesmetaphyſik.

Bei dieſer Gelegenheit bringt Kant auch die Widerlegung des empiriſchen oder materialen Idealismus bei, nämlich: „Ich bin mir meines Daſeyns als in der Zeit beſtimmt bewußt. Alle Zeitbeſtimmung ſetzt aber etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieſes Beharrliche kann nicht“ eine Anſchauung „in mir ſeyn.“ Denn alle Beſtimmungsgründe meines Daſeyns, die in mir angetroffen werden, ſind Vorſtellungen, und bedürfen als ſolche ſelbſt ein von ihnen unterſchiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechſel derſelben,

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 129—132.
**) *Ebendaselbst*, S. 134.

mithin „mein Daſeyn in der Zeit," darin ſie wechſeln, „beſtimmt werden könne." Oder ich bin mir meines Daſeyns als eines empiriſchen Bewußtſeyns bewußt, das nur in Beziehung auf Etwas, das außer mir iſt, beſtimmbar iſt; d. h. ich bin mir eines Aeußern bewußt.*) — Man kann dieß umgekehrt ſagen: Ich bin mir der äußeren Dinge als in der Zeit beſtimmter und wechſelnder bewußt; dieſe ſetzen alſo etwas Beharrliches voraus, das nicht an ihnen, ſondern außer ihnen iſt. Und dieß bin Ich, der transcendentale Grund ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, ihres Anſichſeyns, die Einheit des Selbſtbewußtſeyns. So faßt es auch ein ander Mal Kant ſelbſt;**) dieſe Momente verwirren ſich, denn das Beharrliche eben iſt ſelbſt eine Kategorie. — Der Idealismus in dem Sinne genommen, daß außer meinem einzelnen Selbſtbewußtſeyn als einzelnem nichts iſt, oder die Widerlegung deſſelben, daß außer meinem Selbſtbewußtſeyn als einzelnem Dinge ſind, iſt eins ſo ſchlecht als das Andere. Jener iſt der berkeley'ſche, worin allein vom Selbſtbewußtſeyn als einzelnem die Rede iſt: oder eben die Welt des Selbſtbewußtſeyns als eine Menge beſchränkter, ſinnlicher, einzelner Vorſtellungen, die ebenſo ohne Wahrheit ſind, als wenn ſie Dinge genannt werden. Die Wahrheit oder Unwahrheit liegt nicht darin, ob es Dinge oder Vorſtellungen ſind, ſondern in der Beſchränkung und Zufälligkeit derſelben, es ſeyen Vorſtellungen oder Dinge. Die Widerlegung dieſes Idealismus heißt nichts Anderes, als eben darauf aufmerkſam machen, daß dieß empiriſche Bewußtſeyn nicht an ſich iſt, — ſo wie aber dieſe empiriſchen Dinge auch nicht an ſich ſind. Aber das kantiſche Ich kommt eigentlich nicht zur Vernunft, ſondern bleibt wieder das einzelne Selbſtbewußtſeyn als ſolches, das dem allgemeinen entgegengeſetzt iſt.

Ich iſt nun alſo in ſich beſchloſſen, daß es die transcendentale Einheit der Wahrnehmung iſt, Einheit eines Gedoppelten,

*) Kritik d. reinen Vernunft, S. 200—201.

**) *Ebendaselbst*, S. 101 (*Vergl. Oben*, S. 556—557).

der reinen Anſchauungen und der reinen Begriffe, und Einheit von Beiden. Nach Kant ſind nun in der Erfahrung zwei Beſtandſtücke: einer Seits das Empiriſche, die Wahrnehmung; anderer Seits das zweite Moment, die Kategorie, Urſach und Wirkung, Subſtanz und Accidenz, Gattung, Allgemeines. Es iſt dieß eine ganz richtige Analyſe; in der Erfahrung finden wir dieſe beiden Beſtimmungen. Kant knüpft aber daran, daß die Erfahrung nur Erſcheinungen faßt, und daß wir durch die Erkenntniß, die wir durch Erfahrung haben, nicht die Dinge erkennen, wie ſie an ſich ſind. Denn ihre zwei Beſtandſtücke ſind: 1) Empfindung, welche ohnehin ſubjektiv iſt; 2) Kategorien, welche nur Beſtimmungen unſeres Verſtandes ſind. Aber der reale Inhalt, Stoff ſind die Empfindungen, das andere Beſtandſtück der Erkenntniß; weder das eine noch das andere iſt etwas *an ſich*, und Beide zuſammen, das Erkennen, auch nicht, ſondern es erkennt nur Erſcheinungen, — ein ſonderbarer Widerſpruch. Erkennen iſt in der That ihre Einheit; aber bei der Erkenntniß hat Kant immer das erkennende Subjekt als einzelnes im Sinne. Das Erkennen ſelbſt iſt die Wahrheit beider Momente; das Erkannte iſt nur die Erſcheinung, Erkennen fällt wieder in das Subjekt. Dieß Erkennen des Subjekts enthält alſo nur Erſcheinungen, nicht das Anſich. Denn es enthält die Dinge nur in der Form der Geſetze des Anſchauens und der Sinnlichkeit. *)

In der That iſt in dem, was wir geſehen, nur das empiriſche, endliche Selbſtbewußtſeyn beſchrieben, das eines Stoffes von Außen nöthig hat, oder das ein einzelnes, beſchränktes iſt. Es wird nicht gefragt, ob dieſe Erkenntniſſe an und für ſich ihrem Inhalte nach wahr oder nicht wahr ſind. Die ganze Erkenntniß bleibt innerhalb der Subjektivität ſtehen, und drüben iſt als Aeußeres das Ding an ſich. Dieſes Subjektive iſt jedoch

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 216 — 217.

konkret in ſich, Denken, Verſtand, der beſtimmt iſt (Kategorien). Schon die Kategorien ſind konkret, noch mehr aber die Erfahrung, die Syntheſis des Empfundenen mit der Kategorie. Das Allgemeine und Nothwendige heißt bei Kant das Objektive; durch Allgemeinheit und Nothwendigkeit iſt die Erfahrung objektiv. Das Wahrgenommene iſt nicht objektiv; die Wahrnehmung in der Erfahrung nennt Kant das Subjektive, Zufällige. Die Kategorie dagegen, wodurch der Stoff in Beziehung geſetzt wird, die Einheit, die das Denken hineinbringt, iſt das Objektive in derſelben, das Geſetz, das Allgemeine.*) Auf der anderen Seite iſt dieſer Stoff des Gebiets der Anſchauung ſubjektiv überhaupt; d. h. er iſt nur ſo, wie er in meiner Empfindung iſt: ich weiß nur von der Empfindung, nicht von der Sache. Dieß iſt ohnehin ſubjektiv. Aber das Objektive, was den Gegenſatz machen ſoll, iſt ſelbſt ebenſo ſubjektiv, gehört zwar nicht meinem Gefühl an, aber bleibt im Kreiſe des Subjekts, in dem reinen Ich meines Selbſtbewußtſeyns, dem Gebiet des denkenden Verſtandes, eingeſchloſſen. Ich habe einer Seits Gefühlsinhalt, anderer Seits bin ich thätig dagegen, laſſe ihn nicht in ſeiner zufälligen Beſtimmung, mache ihn allgemein. Aber dieß iſt auch ſubjektiv, und ſo erkennen wir die Sache nicht an ihr ſelbſt. Einer Seits ſind Gefühlsbeſtimmungen, die mit unſern Organen zuſammenhangen, anderer Seits Denkbeſtimmungen, die in meinem Ich liegen; ſo ſind es nur Erſcheinungen, die wir erkennen und beſtimmen. Inſofern nannte ſich die kantiſche Philoſophie Idealismus: Wir haben es nur mit unſern Beſtimmungen zu thun, kommen nicht zum Anſich; zum wahrhaft Objektiven kommen wir nicht.**)

---

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 100—105.

**) *In der Vorleſung von* $18\frac{2}{5}\frac{5}{6}$ *iſt hier gleich die fichte'ſche Philoſophie in Rückſicht des Theoretiſchen eingeſchaltet: ihre praktiſche Seite aber nach der Darſtellung der Kritik der praktiſchen Vernunft nur kurz erwähnt.*

c. Das Dritte bei Kant iſt nun die Vernunft. Das Zweite war der Verſtand, das denkende Beſtimmen. Kant geht von dem Verſtande nun ebenſo pſychologiſch zur Vernunft fort; ſie wird eben auch angetroffen. Es wird im Seelenſack herumgeſucht, was darin für Vermögen ſich befinden; es findet ſich zufälliger Weiſe noch Vernunft, — es wäre ebenſo gut, wenn auch keine: wie Magnetismus bei den Phyſikern zufällig iſt, — es iſt gleichgültig, ob er ſey oder auch nicht. „Alle unſere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verſtande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anſchauung zu bearbeiten, und unter die höchſte Einheit des Denkens zu bringen." *) Die Vernunft iſt das Vermögen, aus Principien zu erkennen, das Beſondere im Allgemeinen durch Begriffe: der Verſtand nicht; ſein Beſonderes iſt durch Anſchauung, **) — aber die Kategorien ſind ſelbſt etwas Beſonderes. Das Vernunft-Princip überhaupt iſt nun das Allgemeine, das Denken, inſofern es das Unbedingte und Unendliche zu ſeinem Gegenſtand macht. ***) Ihr Produkt iſt die Idee überhaupt; und unter Idee verſteht Kant das Unbedingte, Unendliche. †) Das iſt das abſtrakt Allgemeine, Unbeſtimmte. Und ſeitdem iſt es philoſophiſcher Sprachgebrauch geworden, Verſtand und Vernunft zu unterſcheiden; bei älteren Philoſophen iſt dieſer Unterſchied dagegen nicht vorhanden. ††) Verſtand iſt das Denken in endlichen Verhältniſſen: Vernunft, nach Kant, das Denken, was das Unbedingte, Unendliche, zum Gegenſtand hat; und dieß Unbedingte nennt er Idee, ein Ausdruck von Plato. †††)

---

*) Kritik d. reinen Vernunft, S. 257.
**) Ebendaſelbſt, S. 258—259.
***) *Ebendaselbst, S.* 264.
†) *Ebendaselbst, S.* 267, 273.
††) *Vergl. Oben, S.* 539.
†††) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 268.

Dieß Unbedingte muß nun konkret gefaßt werden. Die Hauptſchwierigkeit liegt nun in Folgendem. Die Vernunft hat das Unbedingte, Unendliche zu erkennen. Was heißt dieß? Es heißt, das Unbedingte beſtimmen, die Beſtimmungen deſſelben ableiten; dieß heißt Erkennen, oder ſoll ſo genannt werden. Es iſt viel über Wiſſen, Erkennen u. ſ. f. geſchrieben und geſprochen worden; aber es iſt nicht definirt. Aber in der Philoſophie iſt es darum zu thun, daß das, was als bekannt vorausgeſetzt wird, erkannt wird; es handelt ſich alſo hier darum, daß das Unbedingte erkannt werde. Die Vernunft hat nun den Trieb, das Unendliche zu erkennen; aber dieß vermag die Vernunft nicht. Und der Grund, den Kant angiebt, iſt einer Seits dieſer, daß das Unendliche nicht in der Erfahrung gegeben iſt, daß dieſem keine pſychologiſch ſinnliche Anſchauung, Wahrnehmnng entſpricht, daß es nicht in der äußerlichen oder inneren Erfahrung gegeben iſt; — der Idee „kann kein kongruirender Gegenſtand in der Sinnenwelt gegeben werden." *) Es kommt darauf an, wie man die Welt anſieht; aber die Erfahrung, Betrachtung der Welt, heißt Kant nie was Anderes, als daß hier ein Leuchter ſteht, hier eine Tabaksdoſe. Das iſt nun allerdings richtig; das Unendliche iſt nicht in der Welt, in der ſinnlichen Wahrnehmung gegeben. Und vorausgeſetzt, was wir wiſſen, ſey Erfahrung, ein Syntheſiren von Gedanken und Gefühlsſtoffen: ſo kann allerdings das Unendliche nicht erkannt werden in dem Sinne, daß man eine ſinnliche Wahrnehmung davon hat. Aber man wird auch für die Bewahrheitung des Unendlichen nicht eine ſinnliche Wahrnehmung fordern wollen; der Geiſt iſt nur für den Geiſt.

Die zweite Seite iſt, wenn das Unendliche erkannt werden ſoll, ſo ſoll es beſtimmt werden; dazu hat die Vernunft aber nichts als die Formen des Denkens, die wir Kategorien

---

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 278.

nennen: und dieſe geben das, was Kant objektive Beſtimmungen nennt, aber ſo daß ſie an ſich doch wieder nur ein Subjektives ſind. Wenn wir aber dieſe Kategorien, die nur auf ſinnliche Anſchauungen angewendet werden können, zum Beſtimmen des Unendlichen gebrauchen, ſo verwickeln wir uns in falſche Schlüſſe (Paralogismen) und Widerſprüche (Antinomien); und es iſt dieß eine wichtige Seite der kantiſchen Philoſophie, die Beſtimmung, daß das Unendliche, ſo weit es durch Kategorien beſtimmt wird, ſich in Widerſprüchen verliert. Dieſe Widerſprüche, ſagt er, ſind nothwendig; und die Vernunft wird darin transcendent. Die Vernunft hat auch die Forderung in ſich, die Wahrnehmung, Erfahrung, Verſtandeserkenntniß auf das Unendliche zurückzuführen. *) Das wäre das höchſt Konkrete, Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen der Verſtandeserkenntniß oder gar der Wahrnehmung. Es iſt großes Wort, daß die Vernunft Ideen hervorbringt; bei Kant iſt es aber Abſtraktion. Das Konkrete der Vernunft wäre erſt die Vereinigung des Unbedingten mit dem Bedingten.

Dieſes Unbedingten giebt es nun verſchiedene Arten, eigenthümliche, durch die Vernunft erzeugte, Gegenſtände, transcendentale Ideen; ſie ſind alſo ſelbſt ein Beſonderes. Die Art, wie er zu dieſen Arten kommt, iſt nun wieder aus der Erfahrung, der formalen Logik, nach welcher es verſchiedene Arten des Vernunftſchluſſes giebt. Kant leitet aus Formen der Syllogismen die Ideen ab; es giebt mehrere Formen der Schlüſſe: α) kategoriſche, β) hypothetiſche, und γ) disjunktive. Das Unbedingte iſt daher von dreierlei Art: 1) Das „Unbedingte der kategoriſchen Syntheſis in einem Subjekt." Syntheſis iſt das Konkrete, es iſt zweideutig; es iſt Verknüpfung, aber Selbſtſtändiger, ſo äußerliche. Dieſe Verbindung machen wir, indem wir uns das denkende Subjekt vorſtellen. 2) Das

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 277—278, 288—289.

Unbedingte der „hypothetiſchen Syntheſis der Glieder“ in „einer Reihe; 3) der disjunktiven Syntheſis der Theile in einem Syſtem.“ *) Die erſte Verbindung, als Gegenſtand der Vernunft, transcendentale Idee, ausgeſprochen, machen wir, indem wir uns „das denkende Subjekt“ vorſtellen; das Zweite „iſt der Inbegriff aller Erſcheinungen, die Welt;“ und das Dritte „das Ding, welches die oberſte Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, enthält, das Weſen aller Weſen,“ — das iſt Gott. **) Es iſt nun die Frage, ob dieſen Gegenſtänden Realität verſchafft werden, ob die Vernunft ſie bis zur Wirklichkeit bringen kann. Oder bleiben ſie in's ſubjektive Denken eingeſchloſſen? Das iſt die letzte Spitze. Die Vernunft iſt nun nicht fähig, ihren Ideen Realität zu geben, ſonſt wird ſie transcendent, überfliegend; ſondern ſie bringt nur Paralogismen, Antinomien und ein Ideal ohne Wirklichkeit hervor. ***)

α. „Paralogismus iſt ein falſcher Vernunftſchluß der Form nach.“ Indem die Vernunft die Art des Unbedingten, die kategoriſche Syntheſis in einem Subjekte, das denkende Subjekt als real denkt, ſo heißt es Subſtanz. Iſt Ich, das Denkende, eine Subſtanz, eine Seele, ein Seelending? Weiter fragt es ſich, ob es beharrlich, immateriell, inkorruptibel, perſönlich, unſterblich iſt, und ein Solches, das eine reale Gemeinſchaft mit den Körpern hat. — Die Falſchheit des Schluſſes beſteht darin, daß die nothwendige Vernunftidee von der Einheit des transcendentalen Subjekts als ein Ding ausgeſagt wird. Ich finde mich in meinem Denken beharrlich, das Beharrliche iſt Subſtanz. Ich finde mich aber nur beharrlich im wahrnehmenden Bewußtſeyn, nicht außer dem Bewußtſeyn. Ich iſt das leere transcendentale Subjekt unſerer Gedanken, es wird aber nur

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 261—262, 274—275.
**) *Ebendaselbst*, S. 284.
***) *Ebendaselbst*, S. 288—289.

durch ſeine Gedanken erkannt; was es aber an ſich iſt, davon können wir daraus nicht den geringſten Begriff haben. (Eine abſcheuliche Unterſcheidung! Der Gedanke iſt das Anſich.) Wir können kein Seyn von ihm ausſagen, weil das Denken, Selbſtbewußtſeyn, eine bloße Form iſt, und wir von denkenden Weſen durch keine äußere Erfahrung, ſondern bloß durchs Selbſtbewußtſeyn eine Vorſtellung haben, — d. h., weil wir das Ich nicht in die Hände nehmen, nicht ſehen, nicht daran riechen können u. ſ. w. In der That, wenn es ein gemeines Ding ſeyn ſollte, ſo mußte es auch erfahren werden können. Wir wiſſen wohl, Ich iſt Subjekt; gehen wir aber über das Selbſtbewußtſeyn, und ſagen, daß es Subſtanz ſey, ſo gehen wir weiter, als wir berechtigt ſind. Ich kann dem Subjekte keine Realität geben.*)

Hier ſehen wir, geräth Kant mit der Barbarei der Vorſtellungen, die er widerlegt, und der Barbarei ſeiner eigenen Vorſtellungen, die innerhalb der widerlegten bleiben, in Widerſpruch. α) Kant hat ganz Recht, wenn er behauptet, daß Ich nicht ein ſinnliches Ding iſt, ein todtes Beharrendes, ein Seelending, das ein ſinnliches Daſeyn hat. β) Das Gegentheil, das er behauptet, iſt aber nicht, daß Ich, als dieſes Allgemeine oder das Sich-denken, das Weſen und die wahrhafte Realität, das Moment der Wirklichkeit, die er verlangt als gegenſtändliche Weiſe, an ihm ſelbſt hat. Sondern er bleibt innerhalb dieſer Vorſtellung der Realität und des Seyns ſtehen, daß die Realität darin beſtehe, ein ſinnliches Daſeyn zu ſeyn; aus dieſer Vorſtellung kommt Kant nicht heraus. Weil Ich kein ſinnliches Daſeyn hat, uns in keiner äußeren Erfahrung gegeben iſt, ſo iſt es nicht reell. Denn Selbſtbewußtſeyn, Ich als ſolches, iſt nicht die Realität; es iſt nur unſer Denken, oder Kant faßt das Selbſtbewußtſeyn ſchlechthin ſelbſt nur als ſinnliches auf. — Seyn, Ding, Subſtanz hat bei Kant die Geſtalt, als ob dieß zu hoch wäre

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 289—299.

für's Subjekt, zu viel vom Subjekt geſagt würde. Vielmehr iſt ſolche Beſtimmung aber arm, das Lebendige iſt kein Ding: ebenſo wenig Seele, Geiſt; Ding, Subſtanz iſt vielmehr zu ſchlecht für das Ich, — es iſt Kategorie des Verſtandes. Seyn iſt ebenſo das Wenigſte, was man vom Geiſt ſagen kann, ſeine abſtrakte, unmittelbare Identität mit ſich; Seyn kommt dem Geiſt zu, man muß es aber kaum der Mühe werth halten, es auf ihn anzuwenden.

β. Das Zweite iſt dann die Antinomie, der Widerſpruch der Vernunft-Idee des Unbedingten, auf die Welt angewendet, ſie als einen vollſtändigen Inbegriff der Bedingungen darzuſtellen, oder ſie ſelbſt als unbedingt, als unendlich. Es ſind Erſcheinungen gegeben, die Vernunft fordert die abſolute Vollſtändigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, ſofern dieſe eine Reihe ausmachen, eine ſchlechthin vollſtändige Syntheſis. Wenn nun dieſe Vollendung als ſeyend ausgeſagt wird, ſo ſtellt ſich nur eine Antinomie dar, und die Vernunft nur als dialektiſch. Es findet ſich in dieſem Gegenſtande nach allen Seiten hin vollkommener Widerſpruch.*) Die Erſcheinungen ſind endlicher Inhalt; die Vernunftbeſtimmung ſoll das Unbedingte, Unbeſchränkte ſeyn. Die Welt iſt Zuſammenhang von Beſchränktem; wird dieſer Inhalt von der Vernunft gedacht, unter's Unendliche ſubſumirt, ſo haben wir zwei Beſtimmungen, Endliches und Unendliches, die ſich widerſprechen. Die Vernunft fordert ſchlechthin vollſtändige Syntheſis, in den Erſcheinungen haben wir Reihe von Urſachen und Wirkungen; die Vernunft fordert aber Vollendung der Reihe, Anfang. Kant zeigt vier Widerſprüche auf;**) das iſt wenig, allenthalben ſind Antinomien. In jedem Begriffe iſt es leicht, einen Widerſpruch aufzuzeigen; denn der Begriff iſt konkret, ſo nicht einfache Beſtimmung. So enthält er unterſchiedene Beſtimmungen, dieſe ſind ſogleich Entgegengeſetzte; dieſe Wider-

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, *S.* 312—314.
**) *Ebendaselbst*, *S.* 320.

ſprüche nannte Kant Antinomien. Das iſt wichtig, **aber** gegen die Intention Kants.

αα. Dieſe Antinomien enthalten z. B. dieſes, **daß** man ebenſo die Eine Beſtimmung, die **Begrenztheit**, geltend machen muß, als die **Unbegrenztheit**. Die **Vollendung** der Syntheſis im Fortgehen nach der Zeit und dem **Raum** iſt ein erſter Anfang der Zeit und des Raums. — 1) „Die Welt hat einen Anfang" und Ende „in der Zeit, und ſie iſt in einem umſchloſſenen Raum." 2) Sie „hat keinen Anfang" und Ende „in der Zeit, und" auch „keine Grenzen im Raum." Eines kann ſo gut, als das Andere bewieſen werden; es ſind keine „Advokaten Beweiſe;" er beweiſt apagogiſch.*) Es ſoll erkannt werden, ob die Welt einen Anfang und ein Ende hat, oder nicht, ob ſie begrenzt iſt in Raum und Zeit. Die Welt aber iſt dieß Univerſum, das Ganze; ſo iſt ſie ein Allgemeines, eine Idee, und dieſe könnte als begrenzt oder unbegrenzt beſtimmt werden. Wendet man nun dieſe Kategorien darauf an, ſo verfällt man in Widerſprüche.

ββ. Oder zweite Antinomie: die **einfachen** Theile, woraus die Subſtanz **zuſammengeſetzt** wäre, ſind nothwendig zu ſetzen, oder die Einfachheit kann bewieſen werden; aber ebenſo die Nichtvollendung, der unendliche Fortgang. — 1) „Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz beſteht aus einfachen Theilen," Atomen. 2) Oder „es exiſtirt nichts Einfaches."**) Das Atom iſt auch die Grenze, materielles Fürſichſeyendes; ebenſo iſt die umſchließende Oberfläche das Punktuelle. Das Andere iſt die Theilbarkeit in's Unendliche.

γγ. Dritte Antinomie: Gegenſatz von **Freiheit** und **Nothwendigkeit**. Das Erſte iſt das ſich aus ſich Beſtimmende, das iſt die Seite der Unendlichkeit: Die Kauſalität nach Geſetzen der Freiheit iſt die einzige. Das Andere iſt: Es iſt nur

*) *Kritik der reinen Vernunft, S.* 317—318, 328—329, 332.
**) *Ebendaselbst, S.* 318, 336—337.

Determinismus vorhanden; Jedes iſt durch einen Grund determinirt. *)

δδ. Vierte Antinomie: In einer andern Rückſicht vollendet ſich die Totalität in der Freiheit, als einem erſten Anfange des Thuns, oder in einem abſolut nothwendigen Weſen, als der Urſache der Welt, — der Fortgang iſt zerbrochen; aber jener Freiheit ſteht ebenſo die Nothwendigkeit des Fortgangs nach Bedingungen der Urſachen und Wirkungen gegenüber, und dem nothwendigen Weſen dieſes, daß Alles zufällig iſt. „Zu der Welt gehört ein ſchlechthin nothwendiges Weſen," abſolute Subſtanz, die abſolute Nothwendigkeit der bedingten Welt. Das Gegentheil iſt: „Es exiſtirt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder als Theil der Welt, noch außer der Welt." **)

Einer von dieſen Gegenſätzen iſt ſo nothwendig, als der andere; und es iſt überflüſſig, dieß hier näher auszuführen. Die Nothwendigkeit dieſer Widerſprüche iſt die intereſſante Seite, die Kant zum Bewußtſeyn gebracht hat. Man ſtellt ſich nach der gemeinen Metaphyſik vor, eins müſſe gelten und das Andere widerlegt werden; die Nothwendigkeit aber, daß ſolche Widerſprüche ſtattfinden, iſt gerade das Intereſſante. ***)

Kant löſt auch dieſe Antinomien auf, und zwar auf dieſe eigenthümliche Weiſe im Sinne des transcendentalen Idealismus, der nämlich nicht die Exiſtenz äußerer Dinge bezweifelt oder leugnet, ſondern der „es erlaubt, daß die Dinge in Raum und Zeit angeſchaut werden" (wozu man keiner Erlaubniß bedarf): aber für den „Raum und Zeit an ſich ſelbſt keine Dinge ſind," und daher „außer unſerm Gemüthe nicht exiſtiren," alſo weder das Bedingte noch das Unbedingte von Dingen an ſich ausgeſagt werden kann; †) d. h., alle dieſe Beſtimmungen von

---

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, *S.* 319, 346—347.
**) *Ebendaselbst*, *S.* 319, 354—355.
***) *Ebendaselbst*, *S.* 324.
†) *Ebendaselbst*, *S.* 385—386.

Anfang in der Zeit u. ſ. w. kommen nicht den **Dingen**, dem Anſich, ſelbſt zu, das außerhalb unſeres ſubjektiven **Denkens** für ſich exiſtirte. Kämen ſolche Beſtimmungen der Welt, Gott, den Freien zu, ſo wäre objektiver Widerſpruch vorhanden; **dieſer** Widerſpruch iſt aber nicht an und für ſich vorhanden, **ſondern** kommt nur uns zu: er hat ſeine Quelle allein in **unſerm** Denken. Oder dieſer transcendentale Idealismus läßt **den** Widerſpruch beſtehen, nur daß das Anſich nicht ſo widerſprechend ſey, ſondern dieſer Widerſpruch allein in unſer Gemüth **falle**. So bleibt denn dieſelbe Antinomie in unſerem Gemüthe; wie ſonſt Gott das war, das alle Widerſprüche in ſich aufzunehmen **hatte**, ſo jetzt das Selbſtbewußtſeyn. Daß aber nicht die Dinge ſich widerſprechen, ſondern *es*, das ficht die kantiſche Philoſophie weiter nicht an; es thut nichts. Die Erfahrung lehrt, *daß es* ſich nicht auflöſt; wir wiſſen, daß Ich iſt. Man kann alſo um ſeine Widerſprüche unbekümmert ſeyn; denn ſie löſt es nicht auf, es kann ſie ertragen. — So iſt aber der Widerſpruch nicht aufgelöſt; er beſteht vor, wie nach. Das iſt zuviel Zärtlichkeit für die Dinge; es wäre Schade, wenn ſie ſich widerſprächen. Daß aber der Geiſt (das Höchſte) der Widerſpruch iſt, das ſoll kein Schade ſeyn. Der transcendentale Idealismus löſt alſo den Widerſpruch gar nicht auf. Die Erſcheinungswelt hat ein Anſich, dem kommt er nicht zu. Dieſes iſt ein Anderes, als der Geiſt. Das Widerſprechende zerſtört ſich; ſo iſt der *Geiſt* Zerrüttung, Verrücktheit in ſich ſelbſt. Die wahrhafte Auflöſung geht auf den Inhalt, daß die Kategorien keine Wahrheit an ihnen haben, ebenſo wenig aber das Unbedingte der Vernunft, ſondern nur die Einheit Beider als konkrete.

γ. Kant kommt dann auch auf die Idee G o t t e s. Die dritte Idee iſt das Weſen der Weſen; die übrigen Ideen ſetzten ſie voraus. Das iſt das I d e a l der Vernunft, der Inbegriff aller Möglichkeit. Er ſagt, Gott iſt das allerrealſte Weſen, die wolfiſche Definition; da handelt es ſich denn darum, zu bewei-

ſen, daß Gott nicht bloß Gedanken iſt, ſondern daß er **iſt**, Wirklichkeit, Seyn hat.*) Dieß nennt er nun das Ideal, zum Unterſchied von der Idee; es iſt die Idee als ſeyend. So nennen wir in der Kunſt Ideal die Idee, die realiſirt iſt auf ſinnliche Weiſe.**)

Hier betrachtet Kant den Beweis vom Daſeyn Gottes, fragt, ob dieſem Ideal Realität verſchafft werden könne. Der **ontologiſche Beweis** geht vom abſoluten Begriffe aus, ſchließt aus dem Begriff auf das Seyn; es wird Uebergang zum Seyn gemacht.***) So bei Anſelm, Descartes, Spinoza; Alle nehmen Einheit des Seyns und Denkens an. Kant ſagt aber: Dieſem Ideal der Vernunft kann ebenſo wenig Realität verſchafft werden; es giebt keinen Uebergang von dem Begriffe in das Seyn, aus dem Begriff kann das Seyn nicht abgeleitet werden. „Seyn iſt kein reales Prädikat," wie ein anderes, „ein Begriff von irgend Etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeſte mehr, als hundert mögliche," ſind derſelbe Inhalt, d. h. der Begriff; ſie ſind auch hundert. Das Eine iſt der Begriff (Vorſtellung), das Andere der Gegenſtand. Seyn iſt nicht eine neue Beſtimmung des Begriffs, die hinzukommt; ſonſt enthielte mein Begriff von hundert wirklichen Thalern etwas Anderes, als wirkliche hundert Thaler. Allein „der Gegenſtand iſt, als wirklicher, nicht bloß in meinem Begriffe enthalten; oder zu meinem Begriffe kommen die wirklichen hundert Thaler ſynthetiſch hinzu." Aus dem Begriff kann alſo nicht auf das Seyn geſchloſſen werden, weil das Seyn nicht im Begriffe liegt, ſondern zum Begriffe hinzukommt. „Wir müſſen aus dem Begriffe herausgehen, um zur Exiſtenz zu gelangen. Für Objekte des reinen Denkens iſt kein Mittel, ihr Daſeyn zu erkennen, weil

*) *Kritik der reinen Vernunft*, S. 444—452.
**) *Ebendaselbst*, S. 441—444.
***) *Ebendaselbst*, S. 458—462.

es a priori erkannt werden müßte; unſer Bewußtſeyn aller Exiſtenz aber gehört ganz und gar zur Erfahrung." *) D. h., gerade jene Synthese des Begriffs und des Seyns, oder die Exiſtenz zu begreifen, d. h. ſie als Begriff zu ſetzen, dazu kommt Kant nicht. Exiſtenz bleibt ihm ein ſchlechthin Anderes, als ein Begriff. Der Inhalt iſt derſelbige im Exiſtirenden und im Begriffe. Da das Seyn nicht im Begriff liegt, ſo iſt der Verſuch, es aus ihm abzuleiten, nichtig.

Allerdings liegt nicht poſitiv im Begriff die Beſtimmung des Seyns; er iſt ein Anderes, als Objektivität, Realität. Das Andere liegt nicht fertig in ihm; und bleiben wir bei dem Begriff ſtehen, ſo bleiben wir beim Seyn als dem Andern des Begriffs ſtehen. Wir haben die Vorſtellung, und eben nicht das Seyn; es wird an der Trennung Beider feſtgehalten. Daß hundert mögliche Thaler eingebildet etwas Anderes ſind, als hundert wirkliche, dieß iſt ein ſo popularer Gedanke, daß nichts ſo gute Aufnahme gefunden hat, als dieß, daß aus dem Begriff nicht zum Seyn übergegangen werden könnte; wenn ich mir hundert Thaler einbilde, ſo habe ich ſie noch nicht. Ebenſo popular kann man ſagen: Das Einbilden muß man bleiben laſſen.

α) Es iſt eine bloße Vorſtellung, d. h. das bloß Eingebildete iſt unwahr; die hundert eingebildeten Thaler ſind und bleiben eingebildete. Alſo bei ihnen bleiben iſt ungeſunder Menſchenverſtand, er taugt nichts; und dieß iſt ein eitler Menſch, der ſich mit ſolchen Einbildungen und Wünſchen herumtreibt. Hat man ſo viel Muth, hundert Thaler zu haben, ſo hat man ſie nur als wirkliche. Will man hundert Thaler beſitzen, ſo muß man Hand an's Werk legen, um ſie in Beſitz zu bekommen; d. h. man muß über die Einbildung hinausgehen, nicht bei ihr ſtehen bleiben. Dieſes Subjektive iſt nicht das Letzte, Abſolute; das Wahre iſt das, was nicht bloß ein Subjektives iſt.

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, *S.* 462—466.

Beſitze ich hundert Thaler, ſo habe ich ſie im Beſitz und ſtelle ſie mir auch zugleich vor. Nach der kantiſchen Vorſtellung wird bei dem Unterſchiede ſtehn geblieben, der Dualismus iſt das Letzte; jede Seite für ſich gilt als etwas Abſolutes. Dieß iſt das Schlechte, was hier das Abſolute und Letzte ſeyn ſoll. Dagegen iſt der geſunde Menſchenverſtand gerichtet; jedes gemeine Bewußſeyn iſt darüber hinaus, jede Handlung will eine Vorſtellung (Subjektives) aufheben und zu einem Objektiven machen. So thöricht iſt kein Menſch, als jene Philoſophie; wenn ihn hungert, ſo ſtellt er ſich nicht Speiſen vor, ſondern macht, daß er ſatt wird. Alle Thätigkeit iſt Vorſtellung, die noch nicht *iſt*, aber als ſubjektiv aufgehoben wird. Auch die vorgeſtellten hundert Thaler werden zu wirklichen, und die wirklichen zu vorgeſtellten, — durch äußere Umſtände: das iſt oft Erfahrung, dieß iſt ihr Schickſal; es hängt von ganz äußerlichen Bedingungen ab, ob hundert Thaler mein Eigenthum werden, oder nicht.

β) Allerdings, die Vorſtellung thut's nicht, wenn ich hartnäckig darin ſtecken bleibe; ich kann mir einbilden, was ich will, darum *iſt* es nicht. Es kommt nur darauf an, *was* ich mir vorſtelle: ob ich das Subjektive und das Seyn denke oder begreife; dann gehen ſie über. Descartes behauptet ausdrücklich nur beim Begriffe Gottes jene Einheit (eben das iſt Gott), und ſpricht von keinen hundert Thalern; ſie ſind nicht eine Exiſtenz, die Begriff an ihr ſelbſt iſt. Eben *abſolut* hebt ſich jener Gegenſatz auf, d. h. das Endliche vergeht; er gilt nur in der Philoſophie der Endlichkeit. Denken, Begriff iſt nothwendig dieß, daß er nicht ſubjektiv bleibt, ſondern dieß Subjektive daß aufhebt, und ſich als objektiv zeigt. Wenn die Exiſtenz nicht begriffen wird, ſo iſt das das begriffloſe, ſinnliche Wahrgenommene; und das Begriffloſe iſt allerdings kein Begriff, — ſo Empfinden, in die Hand Nehmen. Solche Exiſtenz hat freilich das Abſolute, das Weſen nicht: oder ſolche Exiſtenz hat keine Wahrheit, ſie iſt nur verſchwindendes Moment. — Dieß leere Stroh Dreſchen mit

dem leeren, ganz kornloſen Stroh der gewöhnlichen Logik, heißt Philoſophiren. Es iſt wie mit Iſaſchar, dem beinernen Eſel, der nicht von der Stelle zu bringen iſt.*) Wir taugen eben einmal nicht, und weil wir nichts taugen, ſo taugen wir eben nichts, und wollen nichts taugen. Es iſt eine ſehr falſche chriſtliche Demuth und Beſcheidenheit, durch ſeine Jämmerlichkeit vortrefflich ſeyn, — das Erkennen ſeiner Nichtigkeit ein innerer Hochmuth und Selbſtgefälligkeit. Aber man muß zur Ehre wahrer Demuth nicht in ſeiner Erbärmlichkeit ſtehen bleiben, ſondern ſich erheben über ſie durch Ergreifung des Göttlichen.

Die Beſtimmung, an der Kant feſthält, iſt die, daß aus dem Begriff nicht das Seyn herausgeklaubt werden kann.**) Hiervon iſt die Folge, daß die Vernunft es iſt, die Gedanken des Unendlichen, Unbeſtimmten zu haben, aber daß von *ihrer* Idee getrennt iſt die Beſtimmung überhaupt und näher die Beſtimmung, die Seyn heißt. Die Ideen der Vernunft können nicht aus der Erfahrung bewieſen, bethätigt werden, ihre Ideen erhalten aus der Erfahrung keine Beglaubigung; werden ſie durch Kategorien beſtimmt, ſo entſtehen Widerſprüche. Soll die Idee überhaupt nur als ſeyend beſtimmt werden, ſo iſt die Idee nur der Begriff; und davon iſt immer unterſchieden das Seyn des Exiſtirenden. Dieß in Anſehung der Verſtandeserkenntniſſe höchſt wichtige Reſultat führt aber Kant in Anſehung der Vernunft zu weiter nichts, als daß dieſe für ſich nichts als die *formale* Einheit zur methodiſchen Syſtematiſirung der Verſtandeserkenntniſſe habe. Das ganz abſtrakte Denken, die reine Identität mit ſich wird feſtgehalten. Es wird geſagt, der Verſtand kann nur Ordnung in den Dingen hervorbringen, die nichts an und für ſich, nur ſubjektiv iſt. So bleibt der Vernunſt nichts als die Form ihrer Identität, Einheit; und dieſe reicht zu nichts, als die mannigfaltigen Verſtandesgeſetze und Verſtan-

*) *Geneſis, c.* 49, *v.* 14.

**) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 467.

desverhältniſſe zu ſyſtematiſiren. Der Verſtand findet Klaſſen, Arten, Geſetze, Gattungen; und dieſe ordnet dann die Vernunft, ſucht ſie in Einheit zu bringen.*) — In der Kritik der reinen Vernunft ſehen wir Beſchreibung der Stufen: Ich als Vernunft, Vorſtellung, und draußen die Dinge; Beide ſind ſchlechthin Andere gegen einander, und das iſt der letzte Standpunkt. Das Thier bleibt nicht auf dieſem Standpunkt ſtehen, bringt praktiſch die Einheit hervor. Dieß iſt die theoretiſche Vernunft bei Kant.**)

Dieß iſt nun das Aprioriſche der kantiſchen Philoſophie, das Beſtimmtſeyn, der Unterſchied der Vernunft an ſich ſelbſt. Zur Beſtimmtheit der Einzelnheit bringt ſie es nicht. —

Noch wäre der poſitiven Philoſophie oder Metaphyſik zu erwähnen, die Kant a priori über das gegenſtändliche Weſen aufſtellt, den Inhalt des Gegenſtands der Erfahrung, die Natur, — ſeine Natur-Philoſophie. Allein dieß iſt Theils an Inhalt etwas ganz Dürftiges, enthaltend einige allgemeine Qualitäten und Begriffe der Materie, und in Anſehung des Wiſſenſchaftlichen oder Aprioriſchen, wie es Kant nennt, etwas ebenſo durchaus Unbefriedigendes. Denn daß die Materie Bewegung habe,***) ferner Anziehungs- und Repulſions-Kraft †) u. ſ. f., alle dieſe Begriffe ſetzt er voraus, ſtatt ihre Nothwendigkeit aufzuzeigen. — Es iſt der „Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft" großes Verdienſt, für einen Anfang einer Natur-Philoſophie darauf aufmerkſam gemacht zu haben, daß die Phyſik Gedankenbeſtimmungen ohne deren weitere Unterſuchung gebraucht, welche die weſentlichen Grundlagen ihrer Gegenſtände ausmachen. Z. B. Dichtigkeit wurde für ungleiche Menge (Quantum) im

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, *S.* 497—498.

**) *Hier* *e r s t* *ist in der Vorlesung von* 18$\frac{25}{26}$ *eingeschaltet, was die jacobi'sche Philosophie von dieser Seite ist.*

***) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (3. *Auſl.*, *Leipzig* 1800), *S.* 1.

†) *Ebendaselbst*, *S.* 27.

Raume angeſehen; — ſtatt deſſen behauptete ſie Kant als einen Grad der Raumerfüllung, Energie, Intenſität der Aktion. Er verlangt Konſtruktion der Materie aus Kräften, Thätigkeiten, Energien, nicht Atomen.*) Schelling ſteckt ganz darin. Es iſt Aufzeigen der Metaphyſik, der allgemeinen Begriffe von der Natur; dieß iſt ſehr eingeſchränkt, auf Materie und Bewegung. Es iſt Verſuch zu denken, d. h. die Gedankenbeſtimmungen aufzuzeigen, deren Produkt ſolche Vorſtellungen wie Materie ſeyen. Er hat die Grundbegriffe und Grund-Principien dieſer Wiſſenſchaft zu beſtimmen verſucht und zu einer ſogenannten dynamiſchen Naturlehre die Veranlaſſung gegeben.

„Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft" iſt auch Aufzeigen der Glaubenslehren als Seiten der Vernunft, wie in der Natur. So hat Kant in der poſitiven Dogmatik der Religion, mit welcher die Aufklärung (Ausklärung) fertig geworden war, an Vernunft-Ideen erinnert: Welche vernünftige (und zunächſt moraliſche) Bedeutung das, was man Dogmen der Religion heißt, habe, — alſo Erbſünde**). Er iſt viel vernünftiger als die Ausklärung, die ſich ſchämt, davon zu ſprechen. — Dieß ſind die Hauptbeſtimmungen in Rückſicht des Theoretiſchen in der kantiſchen Philoſophie.

2. Kritik der praktiſchen Vernunft. Das Erſte in der kantiſchen Philoſophie war die Intelligenz, das Theoretiſche. Das Zweite iſt das Praktiſche, die Natur des Willens, das, was das Princip des Willens iſt. Die rouſſeau'ſche Beſtimmung, daß der Wille an und für ſich frei iſt, hat Kant aufgeſtellt. Die theoretiſche Vernunft hat Kant ſo gefaßt, daß ihr, inſofern ſie ſich auf einen Gegenſtand bezieht, dieſer Gegenſtand gegeben ſeyn muß; inſofern ſie ihn ſich ſelbſt giebt, hat er keine

*) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, *S.* 65—68.

**) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (2. *Ausgabe, Königsberg* 1794), *S.* 20—48.

Wahrheit: und die Vernunft kommt, im Erkennen — (in dieſem) — nicht zur Selbſtſtändigkeit. Selbſtſtändig in ſich iſt ſie dagegen als praktiſche Vernunft; als moraliſches Weſen iſt der Menſch frei, über alles Naturgeſetz und Erſcheinung erhaben. Wie die theoretiſche Vernunft Kategorien, aprioriſche Unterſchiede an ihr hatte, ſo auch die praktiſche Vernunft das Sittengeſetz überhaupt, deſſen nähere Beſtimmungen die Begriffe Pflicht und Recht, Erlaubtes und Unerlaubtes ausmachen. Und hier verſchmäht die Vernunft allen gegebenen Stoff, der ihr im Theoretiſchen nothwendig iſt. Der Wille beſtimmt ſich in ſich, auf Freiheit beruht alles Rechtliche und Sittliche; darin hat der Menſch ſein abſolutes Selbſtbewußtſeyn.*) Nach dieſer Seite iſt das Selbſtbewußtſeyn ſich das Weſen, wie die theoretiſche Vernunft ein anderes hatte. α) Ich iſt in ſeiner Einzelnheit unmittelbar Weſen, Allgemeinheit, Objektivität. β) Die Subjektivität hat das Streben zur Realität, nicht der Realität im Vorherigen; hier gilt ſich die Vernunft als das Wirkliche. Hier iſt der Begriff, der das Bewußtſeyn ſeiner Mangelhaftigkeit hat; was die theoretiſche Vernunft nicht haben ſollte, — der Begriff ſollte eben der Begriff bleiben. γ) Es iſt Standpunkt der Abſolutheit; aufgeſchloſſen in ſeiner Bruſt iſt dem Menſchen ein Unendliches. Das iſt das Befriedigende an der kantiſchen Philoſophie, es iſt wenigſtens an's Gemüth gelegt; ich anerkenne nur, was meiner Beſtimmung gemäß iſt.

a. Den Willen theilt Kant in niederes und höheres Begehrungsvermögen. Dieſer Ausdruck iſt nicht ungeſchickt. Das niedere Begehrungsvermögen ſind die Begierden, Neigungen u. ſ. f.; das höhere iſt der Wille als ſolcher, der nicht äußerliche, einzelne Zwecke hat, ſondern allgemeine Zwecke.**) Die Frage iſt nun: Was iſt das Princip des Willens? Was

*) *Kritik d. prakt. Vernunft* (4. *Aufl.*, *Riga* 1797), *S.* 3—11, 29—32.

**) *Ebendaselbst*, *S.* 41.

ſoll den Menſchen beſtimmen in ſeinen Handlungen? Da hat man denn allerlei Principe angegeben, Wohlwollen, Glückſeligkeit u. ſ. f. **Materiale** Principien des Handelns reduciren ſich alle auf Triebe, auf die **Glückſeligkeit**. *) Aber das Vernünftige an ihm ſelbſt iſt rein **formal**, und beſteht darin, daß das, was als Geſetz gelten ſoll, als allgemeingültige Geſetzgebung muß gedacht werden können; ſo daß es ſich nicht aufhebt, wenn es als ſolches gedacht wird. **) Alle **Moralität** der Handlung nun beruht auf der Geſinnung, daß ſie mit Bewußtſeyn des Geſetzes und um des Geſetzes Willen aus **Achtung** für daſſelbe und vor ſich ſelbſt geſchehe, mit Erwährung deſſen, was glückſelig macht. ***) Und als moraliſches Weſen hat der Menſch das **Sittengeſetz** in ſich ſelbſt, deſſen Princip Freiheit und **Autonomie** des Willens iſt. Kant ſagt nun, ſolche Beſtimmungen, die aus den Neigungen genommen ſind, ſind heterogene Principe für den Willen, oder der Wille iſt **Heteronomie**, wenn er ſolche Beſtimmungen ſich zum Zweck macht; er nimmt ſeine Beſtimmungen von etwas Anderem her. Der Wille aber iſt, frei zu ſeyn, ſich aus ſich zu beſtimmen; er iſt autonomiſch, abſolute Spontaneität, Princip der Freiheit. Das Weſen des Willens iſt, ſich ſelbſt zu beſtimmen; er kann nur zu ſeinem Zweck haben ſeine Freiheit. Kant nennt insofern die praktiſche Vernunft autonomiſch, ſie giebt ſich ſelbſt Geſetze; der empiriſche Wille iſt heteronomiſch, er wird durch Begierde, Trieb beſtimmt. †) Das gehört unſerer Natur, nicht dem Gebiete der Freiheit an. ††)

Es iſt eine große, höchſt wichtige Beſtimmung der kantiſchen Philoſophie, daß Kant, was für das Selbſtbewußtſeyn Weſen hat, als Geſetz, Anſich, gilt, in es ſelbſt zurückgeführt hat. In-

*) *Kritik d. prakt. Vernunft*, *S.* 40.
**) *Ebendaselbst*, *S.* 56.
***) *Ebendaselbst*, *S.* 126—135.
†) *Ebendaselbst*, *S.* 58, 38.
††) *Ebendaselbst*, *S.* 77.

dem der Menſch ſucht nach dieſem und jenem Zweck, wie er die Welt, die Geſchichte beurtheilen ſoll, was ſoll er da zum letzten Zweck machen? Aber für den Willen iſt kein anderer Zweck, als der aus ihm ſelbſt geſchöpfte, der Zweck ſeiner Freiheit. Es iſt ein großer Fortſchritt, daß dieß Princip aufgeſtellt iſt, daß die Freiheit die letzte Angel iſt, auf der der Menſch ſich dreht, dieſe letzte Spitze, die ſich durch nichts imponiren läßt: ſo daß der Menſch nichts, keine Autorität gelten läßt, inſofern es gegen ſeine Freiheit geht. Dieß hat der kantiſchen Philoſophie von einer Seite die große Ausbreitung, Zuneigung gewonnen, daß der Menſch ein ſchlechthin Feſtes, Unwankendes in ſich ſelbſt findet, einen feſten Mittelpunkt: ſo daß ihn nichts verpflichtet, worin dieſe Freiheit nicht reſpektirt wird. Dieß iſt das Princip; aber dabei bleibt es auch ſtehen.

Die praktiſche Vernunft iſt ſogleich als konkret aufgefaßt. Die letzte Spitze der theoretiſchen Vernunft iſt abſtrakte Identität; ſie kann nur Kanon, Regel zu abſtrakten Ordnungen abgeben. *) Nur die praktiſche Vernunft iſt geſetzgebend, konkret; das Geſetz, das ſie ſich giebt, iſt Sittengeſetz. Es iſt ausgeſprochen, daß ſie in ſich konkret ſey. Das Weitere iſt, daß dieſe Freiheit zunächſt leer iſt, das Negative alles Andern; kein Band, nichts Anderes verpflichtet mich. Sie iſt inſofern unbeſtimmt; es iſt die Identität des Willens mit ſich ſelbſt, daß er bei ſich iſt. Was iſt aber der Inhalt dieſes Geſetzes? Hier ſind wir ſogleich wieder bei der Inhaltsloſigkeit. Denn es ſoll nichts Anderes das Geſetz ſeyn, als eben die Identität, die Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, die Allgemeinheit. Das formale Princip der Geſetzgebung kommt in dieſer Einſamkeit in ſich zu keinem Inhalte, keiner Beſtimmung. Die einzige Form, die dieß Princip hat, iſt die der Identität mit ſich ſelbſt. Das Allgemeine, das Sich-nicht-Widerſprechen iſt etwas Leeres, das

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, *S.* 62, 500.

im Praktiſchen ſowenig als im Theoretiſchen zu einer Realität kommt. Das allgemeine Sittengeſetz ſpricht Kant ſo aus (und ſolche allgemeine Form wollte man von jeher aufſtellen, das iſt auch Forderung des abſtrakten Verſtandes): „Handle nach Maximen" (das Geſetz ſoll auch mein beſonderes ſeyn), „die fähig ſind, allgemeine Geſetze zu werden." *) Die Beſtimmung iſt damit nur die Abſtraktion, Identität.

So hat Kant zur Beſtimmung der Pflicht (denn die abſtrakte Frage iſt, was iſt Pflicht für den freien Willen) nichts gehabt, als die Form der Identität, des Sichnichtwiderſprechens, was das Geſetzte des abſtrakten Verſtandes iſt. Sein Vaterland zu vertheidigen, die Glückſeligkeit eines Anderen iſt Pflicht, nicht wegen ihres Inhaltes, ſondern weil es Pflicht iſt: wie bei den Stoikern wahr iſt das Gedachte, darum, weil und inſofern es gedacht iſt. **) Das Geſetz der Moralität iſt Wohlthätigkeit, „Gebt Eure Sachen den Armen;" ſchenken Alle, was ſie haben, ſo iſt Wohlthätigkeit aufgehoben. Mit der Identität kommt man um keinen Schritt weiter, Gott iſt Gott; jeder Inhalt, der in dieſe Form gelegt wird, iſt ohne ſich zu widerſprechen. Aber dieß iſt ebenſo gut, als wenn er gar nicht hineingelegt wird: z. B. Eigenthum, dieß muß in Beziehung auf mein Handeln reſpektirt werden; aber es kann auch ganz wegbleiben, es giebt kein Eigenthum, die Beſtimmung kann ganz wegbleiben. In Anſehung des Eigenthums iſt das Geſetz: das Eigenthum ſoll reſpektirt werden; denn das Gegentheil kann nicht allgemeines Geſetz ſeyn. Das iſt richtig. Aber das Eigenthum iſt vorausgeſetzt: iſt es nicht, ſo wird es nicht reſpektirt; iſt es, ſo iſt es. Setze ich kein Eigenthum voraus, ſo iſt im Diebſtahl kein Widerſpruch vorhanden; es iſt ganz formelle Beſtimmung. Dieß iſt der Mangel des kantiſch-fichte'ſchen Princips, daß es formell

---

*) *Kritik d. prakt. Vernunft*, S. 54 u. 58 (35).
**) *Vergl. Oben*, B. II, S. 447.

überhaupt iſt. Die kalte Pflicht iſt der letzte unverdaute Klotz im Magen, die Offenbarung gegeben der Vernunft.

b. Das Erſte in der praktiſchen Vernunft iſt der freie Wille für ſich, der ſich beſtimmt; dieſes Konkrete iſt abſtrakt. Das Zweite und Dritte ſind Formen, die daran erinnern, daß der Wille in höherem Sinne konkret ſey. Ich bin auch beſonderer Wille, als beſonderes Individuum; das Konkrete iſt ſo, daß mein beſonderer Wille und der allgemeine Wille identiſch ſeyen, oder daß ich ein moraliſcher Menſch ſey. Das Dritte iſt das höchſte Konkrete, der Begriff der Freiheit, alle Menſchen als frei; die Natur, die Welt ſoll in Harmonie mit dem Begriff der Freiheit ſeyn. — Das Zweite iſt das Verhältniß des Begriffs des Willens zum beſonderen Willen. Hier fangen Poſtulate an. Der beſondere Wille ſoll dem allgemeinen gemäß ſeyn, dieſe Einheit wird poſtulirt; der Menſch ſoll moraliſch ſeyn, es bleibt beim Sollen ſtehen. Das Reſultat iſt, daß dieſes Ziel nur im unendlichen Progreſſe zu erreichen ſey. Es bleibt daher bei dieſem Gerede von Moralität ſtehen. Was aber moraliſch iſt, oder an ein Syſtem des ſich verwirklichenden Geiſtes wird nicht gedacht. Sondern vielmehr, wie die theoretiſche Vernunft dem gegenſtändlichen Sinnlichen, ſo bleibt die praktiſche Vernunft der praktiſchen Sinnlichkeit, den Trieben und Neigungen, gegenüber ſtehen. Die vollendete Moralität muß ein Jenſeits bleiben; denn die Moralität ſetzt die Verſchiedenheit des beſonderen und allgemeinen Willens voraus. Sie iſt Kampf und Beſtimmen des Sinnlichen durch das Allgemeine; der Kampf kann nur ſeyn, wenn der ſinnliche Wille dem allgemeinen noch nicht angemeſſen iſt. Der moraliſche Wille bleibt ſo nur ein Sollen; darauf gründet Kant das Poſtulat der Unſterblichkeit der Seele.*) Der partikulare Wille iſt allerdings ein

*) *Kritik d. prakt. Vernunft*, *S.* 219—223.

Anderes des allgemeinen Willens; er iſt aber nicht Letztes, ſchlechthin Beharrendes.

c. Das andere Poſtulat iſt Poſtulat Gottes. Der Wille hat die ganze Welt, das Ganze der Sinnlichkeit ſich gegenüber. Die Vernunft dringt auf Einheit beider Seiten; die Natur, die Welt ſoll in Harmonie mit dem vernünftigen Willen, dem Guten ſeyn. Die Idee des Sittengeſetzes iſt das Gute, als der Endzweck der Welt; da es aber formell iſt, ſo hat es für ſich keinen Inhalt, ſteht den Trieben und Neigungen einer ſubjektiven, — und einer äußeren ſelbſtſtändigen Natur gegenüber. Den Widerſpruch Beider vereint Kant in dem Gedanken des höchſten Gutes, worin die Natur der Vernunft angemeſſen ſey,*) — eine Uebereinſtimmung, um die es eigentlich gar nicht zu thun iſt, oder worin die praktiſche Realität beſteht. Denn Glückſeligkeit iſt nur das ſinnliche Selbſtgefühl oder Wirklichkeit dieſes als dieſes Individuums, nicht die an ſich allgemeine Realität. Jene Vereinigung bleibt daher ſelbſt nur ein Jenſeits, ein Gedanke. Kant geht ganz in das Geſchwätze ein, daß es in dieſer Welt dem Tugendhaften oft ſchlecht, dem Laſterhaften gut gehe u. ſ. ſ.**); und poſtulirt näher das Daſeyn Gottes als des Weſens, der Kauſalität, wodurch dieſe Harmonie zu Stande kommt, zum Behuf ſowohl der Vorſtellung der Heiligkeit des ſittlichen Geſetzes, als des in der Natur, aber auch nur nach dem unendlichen Progreſſe zu realiſirenden Vernunftzwecks: ſo wie die Unſterblichkeit der Seele, als den unendlichen Progreß des Subjekts in ſeiner Moralität, weil die Moralität ſelbſt etwas Unvollkommenes iſt und in's Unendliche Fortſchritte machen muß; — welche Poſtulate den Widerſpruch, wie er iſt, beſtehen laſſen, und nur ein abſtraktes Sollen ſeiner Auflöſung ausſprechen. Gott iſt alſo ein Poſtulirtes; die Vernunft erkennt es nicht. Die Harmonie iſt nicht vorhanden, nicht wirklich; ſie ſoll nur ſeyn. Das Po-

*) *Kritik d. prakt. Vernunft*, *S.* 198 — 200.

**) *Ebendaselbst*, *S.* 205 — 209.

ſtulat ſelbſt iſt perennirend; das Gute iſt ein Jenſeits gegen die Natur, ſie ſind in dieſen Dualismus geſtellt. Die Natur bliebe nicht mehr Natur, wenn ſie dem Begriffe des Guten angemeſſen würde; es bleibt ſo beim höchſten Widerſpruche, ſie können ſich nicht vereinigen. Das Geſetz der Nothwendigkeit und das Geſetz der Freiheit ſind verſchiedene von einander. Es iſt ebenſo nothwendig, die Einheit Beider zu ſetzen; ſie iſt aber nicht wirklich. Das Andere, die Trennung Beider, iſt geſetzt; Kant bringt populare Redensarten herbei: das Böſe ſoll überwunden werden, muß es aber ebenſo wenig ſeyn. Gott bleibt ſo Poſtulat, iſt nur ein Glaube, ein Dafürhalten, welches nur ſubjektiv, nicht wahr an und für ſich iſt.*) Dieſes Reſultat iſt auch ſehr popular.

Dieſe Poſtulate drücken nun nichts, als die gedankenloſe Syntheſis der verſchiedenen Momente aus, die ſich allenthalben widerſprechen; ſie ſind ein „Neſt" **) von Widerſprüchen. Z. B. die Unſterblichkeit der Seele iſt poſtulirt, um der unvollkommenen Moralität willen, d. h. weil ſie mit Sinnlichkeit afficirt iſt. Aber das Sinnliche iſt Bedingung des moraliſchen Selbſtbewußtſeyns; das Ziel, die Vollkommenheit, iſt, was die Moralität als ſolche ſelbſt aufhebt. — Ebenſo das andere Ziel, die Harmonie des Sinnlichen und Vernünftigen, hebt gleichfalls die Moralität auf; denn ſie beſteht eben in dieſem Gegenſatze gegen die Sinnlichkeit. — Die Wirklichkeit, das Seyn des Gottes, des die Harmonie Hervorbringenden, iſt eben ſo eine ſolche, die mit Bewußtſeyn zugleich keine iſt; er wird vom Bewußtſeyn zum Behufe der Harmonie angenommen, wie die Kinder ſich irgend eine Vogelſcheuche machen, und mit einander ausmachen, ſie wollen ſich vor dieſem mannequin fürchten. Der Behuf, zu dem er zugleich angenommen wird, daß durch die Vorſtellung eines heiligen Geſetzgebers das Sittengeſetz um ſo mehr Achtung ge-

*) *Kritik d. prakt. Vernunft, S.* 223—227.
**) *Vergl. Kritik d. reinen Vernunft, S.* 471.

winne, widerſpricht dem, daß eben die Moralität darin beſteht, das Geſetz rein um ſein ſelbſt willen zu achten. *)

Die praktiſche Vernunft alſo, wo das Selbſtbewußtſeyn als das Anſich ſich gilt, gegen die theoretiſche, worin das gegenſtändliche Weſen, kommt ebenſo wenig zu einer Einheit und Wirklichkeit an ſich ſelbſt. Es kommt den Menſchen ſchwer an, zu glauben, daß die Vernunft wirklich ſey; es iſt aber nichts wirklich als die Vernunft, ſie iſt die abſolute Macht. Die Eitelkeit des Menſchen will vermeintliches Ideal im Kopf haben, um Alles zu tadeln: Wir ſind die Geſcheidten, haben es in uns, aber vorhanden iſt es nicht. Das iſt der letzte Standpunkt; es iſt dieß hoher Standpunkt, aber es wird nicht bis zur Wahrheit fortgegangen. Das abſolute Gut bleibt Sollen ohne Objektivität; und dabei ſoll es bleiben.

3. Kritik der Urtheilskraft. Noch iſt die dritte Seite in der kantiſchen Philoſophie übrig, daß auch hier die Forderung des Konkreten eintritt, worin die Idee dieſer Einheit nicht als ein Jenſeits, ſondern als ein Gegenwärtiges geſetzt iſt, — die Idee der Urtheilskraft. Ihre Gegenſtände ſind Theils das Schöne, Theils das organiſche Leben; und dieſe Seite iſt beſonders wichtig. Kant ſagt, wir haben einen Verſtand; er iſt im Theoretiſchen wohl geſetzgebend, bringt Beſtimmungen hervor, Kategorien. Aber dieſe Beſtimmungen des Verſtandes bleiben nur allgemeine Beſtimmungen, außer denen das Beſondere (das andere Beſtandſtück, das zu jeder Erkenntniß gehört) liegt; und Beides iſt für den Verſtand von einander verſchieden. Der Verſtand iſt einer Seits, anderer Seits das Beſondere; ſeine Unterſchiede ſind ſelbſt in der Allgemeinheit bleibend. Im Praktiſchen iſt die Vernunft das Anſich; aber ihr freies Fürſichſeyn, die geſetzgebende Freiheit (in höherer Form), ſteht der Natur in ihrer Freiheit und eigenen Geſetzen gegenüber:

---

*) *Kritik d. prakt. Vernunft, S.* 146.

„Verſtand und Vernunft“ (praktiſch) „haben zwei verſchiedene Geſetzgebungen“ — („im Theoretiſchen kann die Vernunft nur vermittelſt des Verſtandes aus gegebenen Geſetzen durch Schlüſſe Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur ſtehen bleiben; nur im Praktiſchen iſt ſie ſelbſt geſetzgebend“) — „auf einem und demſelben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag thun darf. Denn ſo wenig der Naturbegriff auf die Geſetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebenſo wenig ſtört dieſer die Geſetzgebung der Natur. — Die Möglichkeit des Zuſammenbeſtehens beider Geſetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen bewies die Kritik der reinen Vernunft.“ (!?)

„Daß nun dieſe zwei verſchiedenen Gebiete, die ſich zwar nicht in ihrer Geſetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einſchränken“ (d. h. wo ſie zuſammentreffen), „nicht Eines ausmachen, kommt daher, daß der Naturbegriff zwar ſeine Gegenſtände in der Anſchauung, aber nicht als Dinge an ſich ſelbſt, ſondern als bloße Erſcheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in ſeinem Objekte zwar ein Ding an ſich ſelbſt, aber nicht in der Anſchauung vorſtellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretiſches Erkenntniß von ſeinem Objekte (und ſelbſt von dem denkenden Subjekte) als Ding an ſich verſchaffen kann, welches das Ueberſinnliche ſeyn würde, — ein unbegrenztes und unzugängliches Gebiet für unſer geſammtes Erkenntnißvermögen.“

„Ob nun zwar eine unüberſehbare Kluft zwiſchen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Ueberſinnlichen, befeſtigt iſt, ſo daß von dem erſteren zum anderen kein Uebergang möglich iſt, gleich als ob es ſo viel verſchiedene Welten wären, davon die erſte auf die zweite keinen Einfluß haben kann: ſo ſoll doch dieſe auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff den durch ſeine Geſetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirk-

lich machen; und die Natur muß folglich auch ſo gedacht werden können, daß die Geſetzmäßigkeit ihrer Form wenigſtens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgeſetzen zuſammenſtimme. Alſo muß es doch einen Grund der Einheit des Ueberſinnlichen, was der Natur zu Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktiſch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretiſch noch praktiſch zu einem Erkenntniſſe deſſelben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der einen zu der nach Principien der anderen möglich macht." *)

„Zwiſchen dem Verſtande und der Vernunft iſt nun die Urtheilskraft, wie zwiſchen dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen Luſt und Unluſt; in dieſem Vermögen muß alſo der Uebergang vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs liegen." **) Nun giebt es zwei Produkte, Werke der Kunſt und der organiſchen Natur, die uns Einheit Beider kund thun. Die Betrachtung dieſer Werke enthält dieß, daß wir Einheit von Verſtand und Beſonderem ſehen; aber dieſe Betrachtungsweiſe iſt nur eine ſubjektive. Solche Dinge werden nur nach dieſer Einheit betrachtet, ſie ſind aber nicht an ſich ſo; wie ſie an ſich ſind, liegt jenſeits. Kant ſpricht ſo von einem anſchauenden Verſtande, das iſt tiefe Beſtimmung; er giebt allgemeine Geſetze, beſtimmt aber ebenſo das Beſondere. Das Zweckmäßige gehört hierher, der Zweck iſt allgemeine Beſtimmung; das Zweckmäßige iſt beſondere Realität, das nur durch das Allgemeine beſtimmt iſt. Der Verſtand iſt der Grund dieſer Einheit des Mannigfaltigen; das Beſondere iſt durch das Allgemeine, das Sinnliche durch das Ueberſinnliche beſtimmt. Dieſe Idee iſt nicht das Wahre ſolcher Produkte, ſondern nur

*) Kritik der Urtheilskraft (3. Auflage, Berlin 1799), Einleitung S. XVII—XX.

**) Ebendaſelbſt, S. XXIV—XXV.

eine Weiſe, wie wir ſie vorſtellen; das nennt Kant Urtheilskraft, Verbindung eines Beſonderen mit einem Allgemeinen. Die Idee der Urtheilskraft vereinigt Beides, — ein Allgemeines, welches das Beſondere an ihm ſelbſt hat. In der unmittelbaren Urtheilskraft enthält die Gattung das Beſondere (es iſt aber auch Beſonderes, das nicht durch die Gattung beſtimmt iſt); ſo iſt es nicht in der reflektirten Urtheilskraft. Die reflektirende Urtheilskraft hat zu ihrem Princip die Einheit des abſtrakt Allgemeinen des Verſtandes und der Beſonderheit, die Idee einer geſetzmäßigen Nothwendigkeit, welche zugleich frei iſt, oder einer Freiheit, die mit ihrem Inhalt unmittelbar eins iſt. Sie iſt hierin nicht beſtimmend nach allgemeinen Geſetzen, ſondern reflektirend, indem „das Beſondere gegeben iſt, wozu ſie das Allgemeine finden ſoll." *)

„Dieß Princip kann nun kein anderes ſeyn, als daß, da allgemeine Naturgeſetze ihren Grund in unſerem Verſtande haben, der ſie der Natur, obzwar nur nach ihrem allgemeinen Begriff, vorſchreibt, die beſonderen empiriſchen Geſetze in Anſehung deſſen, was in ihnen durch jene unbeſtimmt gelaſſen iſt, nach einer ſolchen Einheit betrachtet werden müſſen, als ob gleichfalls ein Verſtand (wenn gleich nicht der unſrige) ſie zum Behuf unſerer Erkenntnißvermögen, um ein Syſtem der Erfahrung nach beſonderen Naturgeſetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als ob ein ſolcher Verſtand angenommen werden müßte (denn es iſt nur die reflektirende Urtheilskraft, der dieſe Idee zum Princip dient); ſondern dieß Vermögen giebt nur ſich ſelbſt, nicht der Natur dadurch ein Geſetz."

„Weil nun der Begriff von einem Objekt, ſofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieſes Objekts enthält, der Zweck, und die Uebereinſtimmung eines Dings mit derjenigen Beſchaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich iſt, die

*) Kritik der Urtheilskraft, Einleitung, S. XXV—XXVI.

Zweckmäßigkeit der Form derſelben heißt: ſo iſt das Princip der Urtheilskraft, in Anſehung der Form der Dinge der Natur unter empiriſchen Geſetzen überhaupt, die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch dieſen Begriff ſo vorgeſtellt, als ob ein Verſtand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empiriſchen Geſetze enthielte." *)

Ariſtoteles ſchon hat die Natur als zweckmäßig an ihr ſelbſt, den νοῦς, den Verſtand, das Allgemeine an ihr ſelbſt habend betrachtet, ſo daß in ungetrennter Einheit Eins Moment des Andern iſt. **) Zweck iſt der Begriff, der immanent iſt, nicht die äußerliche Form und Abſtraktion gegen ein zu Grunde liegendes Material, ſondern durchdringend, ſo daß alles Beſondere durch dieß Allgemeine ſelbſt beſtimmt iſt. Nach Kant iſt es der Verſtand: die Verſtandesgeſetze, die er in der Erkenntniß an ihm ſelbſt hat, laſſen das Gegenſtändliche noch unbeſtimmt; aber weil dieß Mannigfaltige ſelbſt einen Zuſammenhang in ſich haben muß, der zwar für die menſchliche Einſicht zufällig iſt, „muß die Urtheilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Princip annehmen, daß das für uns Zufällige eine für uns zwar nicht erkennbare, aber doch denkbare Einheit in der Verbindung des Mannigfaltigen zu einer an ſich möglichen Erfahrung enthalte." ***) Dieß Princip fällt ſogleich wieder in das Subjektive eines Gedankens zurück, iſt nur eine ſubjektive Maxime, wodurch über die objektive Natur des Gegenſtandes damit nichts ausgeſagt werden ſoll, †) — weil einmal das Anſich außer dem Selbſtbewußtſeyn fixirt iſt, und der Verſtand nur in der Form des Selbſtbewußten, nicht in ſeinem Anderswerden aufgefaßt iſt.

Dieß Princip der reflektirenden Urtheilskraft iſt nun eine

*) Kritik der Urtheilskraft, Einleitung, S. XXVII — XXVIII.
**) *Vergl. Oben, B. II, S.* 341 — 349.
***) *Kritik der Urtheilskraft, S. XXVI, XXXIII.*
†) *Ebendaselbst, S. XXXIV.*

gedoppelte Zweckmäßigkeit in ſich: dieſes Beurtheilen iſt äſthetiſch, und teleologiſch; jene iſt die ſubjektive Zweckmäßigkeit, dieſe die objektive, logiſche. *)

a. Die eine Geſtalt iſt die äſthetiſche Urtheilskraft, das Schöne; ſie beſteht darin: „Luſt und Unluſt iſt etwas Subjektives, was gar kein Erkenntnißſtück werden kann. Der Gegenſtand hat inſofern nur Zweckmäßigkeit, wenn ſeine Vorſtellung unmittelbar mit dem Gefühl der Luſt verbunden iſt; und dieß iſt eine äſthetiſche Vorſtellung. — Die Auffaſſung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geſchehen, ohne daß die reflektirende Urtheilskraft, auch unabſichtlich, ſie wenigſtens mit ihrem Vermögen, Anſchauungen auf Begriffe zu beziehen, vergleiche. Wenn nun in dieſer Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anſchauungen a priori"?) „zum Verſtande, als dem Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorſtellung" — etwas Schönes — „unabſichtlich in Einſtimmung verſetzt, und dadurch ein Gefühl der Luſt erweckt wird: ſo muß der Gegenſtand alsdann als zweckmäßig für die reflektirende Urtheilskraft angeſehen werden. Aeſthetiſch iſt ein ſolches Urtheil über die Zweckmäßigkeit des Objekts, welches ſich auf keinem vorhandenen Begriff vom Gegenſtande gründet und keinen von ihm verſchafft. Ein Gegenſtand, deſſen Form (nicht das Materielle ſeiner Vorſtellung als Empfindung) als Grund der Luſt an der Vorſtellung eines ſolchen Objekts beurtheilt wird, iſt ſchön," **) — das erſte vernünftige Wort über Schönheit: Das Sinnliche iſt das Eine Moment des Schönen; dann muß es Geiſtiges, Begriff ausdrücken.

„Das Schöne iſt, was ohne" ſubjektives „Intereſſe, — was ohne Begriffe" (Reflexions-Beſtimmungen) „als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgeſtellt wird. Es bezieht ſich auf keine Neigung, alſo fühlt ſich das Subjekt ganz

*) *Kritik der Urtheilskraft, S. XLVIII — L.*

**) Ebendaſelbſt, S. XLIII — XLV.

frei darin. Es iſt nicht *für mich* ſchön," — nicht durch Begriffe, Reflexion, Geſetze. *) „Zweck iſt der Gegenſtand eines Begriffs, ſofern dieſer als Urſache von jenem" (dem Gegenſtand) „angeſehen wird; und die Kauſalität eines Begriffs in Anſehung ſeines Objekts iſt die Zweckmäßigkeit." **) Zum Ideal gehört „die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menſchheit, ſofern ſie nicht ſinnlich vorgeſtellt werden können, zum Princip der Beurtheilung einer Geſtalt macht, durch die, als ihre Wirkung in der Erſcheinung, ſich jene offenbaren." ***) „Das Ideal darf man lediglich an der menſchlichen Geſtalt erwarten." †)

Das *Erhabene* iſt das Beſtreben, eine Idee ſinnlich darzuſtellen, wo zugleich die Unangemeſſenheit, das Nichtgefaßtwerdenkönnen der Idee durch das Sinnliche ſich darſtellt. ††)

Hier in der äſthetiſchen Urtheilskraft ſehen wir die unmittelbare Einheit des Allgemeinen und Beſonderen; denn das Schöne iſt eben dieſe begriffloſe unmittelbare Einheit. Kant ſetzt ſie in das Subjekt; und ſie iſt etwas Subjektives oder beſſer Beſchränktes; und als äſthetiſch auch niedriger, inſofern ſie nicht die begriffene Einheit iſt.

b. Die andere Weiſe der Uebereinſtimmung iſt in der objektiven und materialen Zweckmäßigkeit die teleologiſche Betrachtung der Natur, daß in den *organiſchen* Naturprodukten die unmittelbare Einheit des Begriffs und der Realität als gegenſtändliche angeſchaut wird, — der Naturzweck, in ſeiner Allgemeinheit Beſonderes, in ſeiner Beſonderheit Gattung enthaltend. Natur-Produkte betrachten wir teleologiſch, nicht äußerlich, ſondern nach innerer Teleologie. Nach äußerer Zweckmäßigkeit hat Etwas ſeinen Zweck in Anderem: „Der Schnee ſichert die Saaten

*) Kritik der Urtheilskraft, S. 16—19.
**) Ebendaſelbſt, S. 32.
***) Ebendaſelbſt, S. 56.
†) Ebendaſelbſt, S. 59.
††) *Ebendaselbt, S.* 77.

in kalten Ländern vor Froſt, erleichtert die Gemeinſchaft der Menſchen durch Schlitten." *) Bei der Betrachtung des **Lebendigen** bleiben wir nicht dabei ſtehen, daß wir ein Sinnliches vor uns haben, das nach den Kategorien des Verſtandes nach Einer Seite betrachtet wird; ſondern wir betrachten es als Urſach ſeiner ſelbſt, als ſich ſelbſt producirend. Dieß iſt das Sich-erhalten des Lebendigen, als Individuum iſt es vergänglich; aber indem es lebt, bringt es ſich ſelbſt hervor, obzwar es Bedingungen dazu nöthig hat. **) Ferner iſt der Naturzweck Materie, inſofern ſie organiſirt iſt, innerlich organiſirtes Naturprodukt, „in welchem Alles Zweck und wechſelſeitig auch Mittel iſt." ***) Alle ſeine Glieder ſind Mittel, und zugleich Zweck; es iſt in ſich zugleich Zweck und Mittel, Selbſtzweck. Sein Zweck iſt nicht außerhalb; und die innere Zweckmäßigkeit iſt, daß Etwas an ihm ſelbſt Zweck und Mittel iſt. Es iſt der ariſtoteliſche Begriff; es iſt Unendliches, das in ſich ſelbſt zurückgeht, die Idee.

Kant kommt hierbei darauf: „Wir würden zwiſchen **Naturmechanism** und **Technik** der Natur, d. i. Zweckverknüpfung in derſelben, keinen Unterſchied finden, wäre unſer Verſtand nicht von der Art, daß er vom Allgemeinen zum Beſonderen gehen muß, und die Urtheilskraft alſo keine beſtimmenden Urtheile fällen kann, ohne ein allgemeines Geſetz zu haben, darunter ſie jenes ſubſumiren könne. Das Beſondere nun als ein ſolches enthält in Anſehung des Allgemeinen etwas Zufälliges, gleichwohl erfordert aber die Vernunft in der Verbindung beſonderer Geſetze der Natur doch auch Einheit, mithin Geſetzlichkeit, welche Geſetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt: und die Ableitung der beſondern Geſetze aus den allgemeinen iſt, in Anſehung deſſen, was jene Zufälliges in ſich enthalten,

---

*) Kritik der Urtheilskraft, S. 279—283.

**) *Ebendaselbst, S.* 286—288.

***) Ebendaſelbſt, S. 292—296.

a priori durch Beſtimmung des Begriffs vom Objekte möglich; der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Produkten wird ſo ein für die menſchliche Urtheilskraft nothwendiger, aber nicht die Beſtimmung der Objekte ſelbſt angehender Begriff ſeyn, alſo ein ſubjektives Princip," *) auch nur ein leitender Gedanke für die Urtheilskraft, womit nichts Anſichſeyendes ausgeſagt werden kann.

Der Grund, warum dieſe wahre Idee nicht das Wahre ſeyn ſoll, iſt, weil die leeren Abſtraktionen von einem Verſtande, der ſich im abſtrakt Allgemeinen hält, und von einem gegenüberſtehenden ſinnlichen Stoffe der Einzelnheit, einmal als das Wahre vorausgeſetzt ſind. Kant kommt näher ausdrücklich auf die Vorſtellung eines **intuitiven Verſtandes**. Indem nämlich „zum Erkennen auch Anſchauung gehört und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anſchauung ein von der Sinnlichkeit unterſchiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnißvermögen, mithin Verſtand in der allgemeinſten Bedeutung ſeyn würde: ſo kann man ſich auch einen intuitiven Verſtand denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Beſonderen, und ſo zum Einzelnen durch Begriffe geht, in welchem nicht die Zufälligkeit der Zuſammenſtimmung der Natur in ihren Produkten nach beſonderen Geſetzen zum Verſtande angetroffen wird, welche dem unſrigen es ſo ſchwer macht, das Mannigfaltige derſelben zur Einheit der Erkenntniß" zuſammen „zu bringen." **) Aber daß dieſer „intellectus archetypus" ***) die wahre Idee des Verſtandes ſey, darauf kommt Kant nicht; ſondern unſer Verſtand iſt ſo beſchaffen, „daß er vom Analytiſch-Allgemeinen zum Beſonderen fortgeht," †) und ein von der Sinn-

---

*) Kritik der Urtheilskraft, S. 343—344.
**) Ebendaſelbſt, S. 347.
***) *Ebendaselbst*, *S.* 351.
†) Ebendaſelbſt, S. 348.

lichkeit ſpecifiſch unterſchiedenes und ganz davon unabhängiges Erkenntnißvermögen iſt.

Sonderbarer Weiſe hat α) Kant dieſe Idee des Intuitiven, weiß nicht, warum ſie keine Wahrheit haben ſoll, — weil unſer Verſtand anders beſchaffen ſey; aber β) die abſolute Vernunft und der anſichſeyende Verſtand, haben wir geſehen, ſind ſo beſchaffen, daß ſie an ihnen ſelbſt keine Realität haben, der Verſtand eines Stoffs bedarf, die theoretiſche Vernunft Hirngeſpinnſte erzeugt, die praktiſche Vernunft ihre Realität beim Poſtuliren bewenden laſſen muß. Ungeachtet ihrer unmittelbar und beſtimmt ausgeſprochenen Nicht-Abſolutheit ſollen ſie doch das wahre Erkennen ſeyn, und der intuitive Verſtand, der Begriff und Anſchauung in Einer Einheit hat, nur ſo ein Gedanke, den wir uns machen.

Ein organiſches Weſen iſt, daß Natur-Mechanismus und Zweck (Seele, Allgemeines) in Einheit ſind. *) Wir betrachten, als wohnte im Sinnlichen ein Begriff, der ſich das Beſondere gemäß ſetzt; wir betrachten es nach der Weiſe eines intuitiven Verſtandes. Das iſt groß, das iſt die Idee, das wahrhaft Konkrete, durch den inwohnenden Begriff beſtimmte Realität; das iſt die adäquate Idee, wie Spinoza ſagt. In den organiſchen Natur-Produkten haben wir die Anſchauung von der unmittelbaren Einheit des Begriffs und der Realität; die Lebendigkeit, die Seele, das Allgemeine, und die Exiſtenz, die Beſonderung iſt identiſch, iſt in Einer Einheit angeſchaut, — nicht ſo in der unorganiſchen Natur. So kommt die Vorſtellung des Konkreten in die kantiſche Philoſophie, daß der Begriff, das Allgemeine, beſtimmend iſt das Beſondere.

Kant hat dieſe Ideen ſelbſt wieder nur in ſubjektiver Beſtimmung genommen; ſie ſind nur Betrachtungsweiſen, keine objektive Beſtimmungen. Obgleich Kant die Einheit ausſpricht, ſo

*) *Kritik der Urtheilskraft*, S. 354.

hebt er doch wieder die ſubjektive Seite, den Begriff heraus. Das iſt der beſtändige Widerſpruch der kantiſchen Philoſophie; er hat die höchſten Gegenſätze aufgeſtellt, und die Löſung ausgeſprochen. Er ſpricht die Einſeitigkeit der Gegenſätze aus, und ebenſo ihre Einheit. Die Vernunft poſtulirt ſie, wir haben ſie in der Urtheilskraft. Kant ſagt indeſſen: Dieß iſt eine Weiſe unſerer reflektirenden Urtheilskraft. Das Lebendige iſt nicht ſo, aber wir ſind gewohnt, es ſo zu betrachten; es iſt die Maxime unſerer Reflexion.*) In der Kunſt iſt es die ſinnliche Weiſe ſelbſt, die uns die Vorſtellung der Idee giebt; Realität und Idealität ſind ſo unmittelbar in Einem. Ebenſo ſagt er, man muß beim Einſeitigen ſtehen bleiben, im Augenblick, wo er drüber hinausgeht. Das Objektive iſt nur das Anſich; alle Fülle, aller Inhalt fällt in's Vorſtellen, Denken, Poſtulat. Alles das iſt ſubjektiv; wir wiſſen nicht, was dieſe Dinge an ſich ſind. Das Anſich iſt aber nur das caput mortuum, die todte Abſtraktion des Andern, das leere, unbeſtimmte Jenſeits. Der Reichthum des Gedankens entfaltet ſich in ſubjektiver Geſtalt; er will aber ſeine Schranke nicht aufheben, im Momente, daß er ſie als Schranke ſetzt.

c. Die andere Form, wie die Vorſtellung des Konkreten in die kantiſche Philoſophie kommt, iſt dieſe: Die praktiſche Vernunft hat einen Zweck; dieſer Zweck in ſeiner ganzen Allgemeinheit iſt das Gute. Dieß Gute iſt eine Idee, iſt mein Gedanke; aber es iſt die abſolute Forderung vorhanden, daß dieß Gute auch realiſirt werde in der Welt, daß die Naturnothwendigkeit den Geſetzen der Freiheit, des Gedankens entſpreche, aber nicht als Nothwendigkeit einer äußerlichen Natur, ſondern durch die Welt überhaupt, durch das Rechtliche, Sittliche, durch das menſchliche Leben, das Staatsleben, — daß die Welt gut ſey. Dieſe Identität des Guten und der Realität iſt die Forderung

---

*) *Kritik der Urtheilskraft, S.* 355—363.

in der Vernunft; aber die ſubjektive Vernunft kann dieß nicht realiſiren. In jeder guten Handlung vollbringt der Menſch etwas Gutes. Dieß iſt aber nur beſchränkt; das allgemeine Gute, der allgemeine Endzweck als Endzweck der Welt kann nur erreicht werden durch ein Drittes. Und dieſe Macht über die Welt, die zum Endzweck hat das Gute in der Welt, iſt Gott.*)

Und ſo iſt Gott ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft, was geglaubt werden muß. Die Natur hat ihre eigenthümlichen Geſetze; dieſe ſelbſtſtändigen, einzelnen Beziehungen haben keine Beziehung auf das Gute. Aber die Vernunft iſt dieß, die Einheit zu verlangen, ſie als das Weſentliche, Subſtantielle in ſich zu haben und zu wollen. Der Gegenſatz, Widerſpruch des Guten und der Welt iſt dieſer Identität zuwider; die Vernunft muß daher fordern, daß dieſer Widerſpruch aufgehoben werde, daß eine Macht iſt, die gut für ſich ſelbſt und Macht über die Natur iſt. Dieß iſt nun Gott; und dieſe Stellung hat Gott in der kantiſchen Philoſophie. Beweiſen laſſe es ſich nicht, daß Gott ſey. Es ſey aber die Forderung. Wir haben die Zwei, die Welt und das Gute. Die Tugend, Moralität iſt nur gut, ſofern ſie im Kampfe iſt; ſie findet ſo dieſen Gegenſatz geſetzt, und anderer Seits iſt nothwendig die Harmonie Beider. Der Mangel, daß Gott nicht bewieſen werden kann, liegt darin, daß nach Kant's Dualismus nicht gezeigt werden kann, daß das Gute als abſtrakte Idee an ihm ſelbſt dieß iſt, ſeine Idee als abſtrakt aufzuheben: und die Welt dieß iſt an ihr ſelbſt, ſich in ihrer Aeußerlichkeit, Verſchiedenheit von dem Guten ſelbſt aufzuheben, — und als ihre Wahrheit zu zeigen, was in Rückſicht zu ihnen als das Dritte erſcheint, aber zugleich als das Erſte beſtimmt wird. So kann alſo nach Kant Gott nur geglaubt werden.**)

---

*) *Kritik der Urtheilskraft*, *S.* 423—424.

**) *Ebendaselbst*, *S.* 460—461.

Damit iſt in Beziehung der jacobi'ſche Glauben, wo Kant mit Jacobi übereinkommt. *)

Wenn nun nach dieſem kantiſch-jacobi'ſchen Standpunkt Gott geglaubt wird, und wir dieſen Standpunkt für einen Augenblick zugeben: ſo iſt allerdings darin eine Rückkehr zum Abſoluten. Aber die Frage bleibt: Was iſt Gott? Das Ueberſinnliche iſt noch blutwenig; das Allgemeine, Abſtrakte, Anundfürſichſeyende iſt ebenſo wenig. Was iſt nun ſeine Beſtimmung? Würden wir übergehen zum Abſoluten, ſo würde das für dieſen Standpunkt Arge erfolgen, daß wir zum Erkennen übergehen; denn dieß heißt Wiſſen von einem Gegenſtande, der in ſich konkret, beſtimmt iſt. Hier wird nur dazu gelangt, daß Gott überhaupt iſt, Gott mit der Beſtimmung des Unbegrenzten, Allgemeinen, Unbeſtimmten. Gott kann ſo nicht erkannt werden; denn um erkannt zu werden, müßte er konkret ſeyn, alſo wenigſtens zwei Beſtimmungen enthalten. Es wäre ſomit Vermittelung; denn ein Wiſſen vom Konkreten iſt ſogleich vermitteltes Wiſſen, Erkennen. Aber dieſer Standpunkt vermißt die Vermittelung, und bleibt ſo beim Unbeſtimmten ſtehen. Indem Paulus zu den Athenienſern ſpricht, beruft er ſich auf den Altar, den ſie dem unbekannten Gotte geweiht hatten, und ſagt ihnen, was Gott ſey; der hier erwähnte Standpunkt aber führt uns wieder zurück zu dem unbekannten Gott. — Alle Lebendigkeit der Natur, wie des Geiſtes, iſt Vermittelung in ſich; und dazu iſt nun die ſchelling'ſche Philoſophie übergegangen.

Nach Kant wird producirt ein Sinnliches mit Denkbeſtimmungen, was aber nicht die Sache iſt: z. B. ich fühle etwas Hartes, — ich fühle das Harte, aber Etwas fühle ich nicht. Kant's Philoſophie endet mit Dualismus, Beziehung, die ein ſchlechthin weſentliches Sollen, dem unaufgelöſten Widerſpruche. Anders Jacobi's Glauben; er findet Vorſtellung von Gott

*) *Und dieser Punkt der jacobi'schen Philosophie ist in der Vorlesung von* 18$\frac{2}{2}\frac{5}{6}$ *erst hier eingeschaltet.*

und unmittelbares Seyn, alle Vermittelung iſt unwahr. — Bei Kant iſt alſo das Reſultat: „Wir erkennen nur Erſcheinungen;“ bei Jacobi dagegen: „Wir erkennen nur Endliches und Bedingtes.“

Ueber beide Reſultate iſt nun eitel Freude unter den Menſchen geweſen, weil die Faulheit der Vernunft nun, Gottlob, von allen Anforderungen des Nachdenkens ſich entbunden, der Freiheit ein vollkommenes Recht eingeräumt meinte, und nun, da das Inſichgehen, das in die Tiefe der Natur und des Geiſtes Steigen erſpart war, es ſich wohl ſeyn laſſen konnte. — Das weitere Reſultat iſt dabei die Autokratie der ſubjektiven Vernunft, welche, da ſie abſtrakt iſt und nicht erkennt, nur ſubjektive Gewißheit hat, keine objektive Wahrheit. Das war die zweite Freude, daß ich dieſe Autarkie habe, die ich weder erkennen noch rechtfertigen kann, auch nicht brauche; meine ſubjektive Freiheit der Ueberzeugung und Gewißheit gilt für Alles. — Die dritte Freude fügte Jacobi hinzu, daß, weil das Unendliche dadurch nur verendlicht werde, es ſogar ein Frevel ſey, das Wahre erkennen zu wollen. Troſtloſe Zeit der Wahrheit, wo vorbei iſt alle Metaphyſik, Philoſophie, — nur Philoſophie gilt, die keine iſt!

Faſſen wir das Ganze der kantiſchen Philoſophie zuſammen, ſo finden wir allenthalben die Idee des Denkens, die abſoluter Begriff an ihr ſelbſt iſt, den Unterſchied, die Realität an ihr ſelbſt hat: die theoretiſche und praktiſche Vernunft aber nur den abſtrakten Unterſchied; in der Urtheilskraft geht Kant auch ſoweit, daß er den Unterſchied als wirklichen, oder nicht nur die Beſonderheit, ſondern die Einzelnheit ſetzt. Er hat richtig und beſtimmt das Ganze unterſchieden. Aber da einmal dieſe philiſterhafte Vorſtellung von unſerem, vom menſchlichen Erkenntnißvermögen ausgeht: ſo gilt ihm dieſes in ſeiner empiriſchen Form, ungeachtet er es für nicht die Wahrheit erkennend auch ausſagt, und die wahre Idee deſſelben, die er auch be-

ſchreibt, als bloß ſo ein Gedanke, den wir haben. Die Wirklichkeit gilt als dieſe ſinnliche, empiriſche, zu deren Begreifen Kant die Kategorien des Verſtandes nimmt; und er läßt ſie ſo gelten, wie ſie im gemeinen Leben gilt.

Dieß iſt vollendete Verſtandes-Philoſophie, die auf Vernunft Verzicht thut; ſie hat ſich ſo viele Freunde erworben, wegen des Negativen, auf einmal von dieſer alten Metaphyſik befreit zu ſeyn. — Es iſt ſchon die ganz roh empiriſche und barbariſch gemeine Art des Vorſtellens, und die gänzliche Unwiſſenſchaftlichkeit der Form bemerkt worden. — Aber außer der allgemeinen Idee von ſynthetiſchen Urtheilen a priori, Allgemeinem, das an ſich den Unterſchied hat, hat der Inſtinkt Kant's in der ganzen Anordnung, in die ihm allenthalben das Ganze zerfällt, nach dem zwar geiſtloſen Schema der Triplicität ausgeführt, α) theoretiſche, β) praktiſche Vernunft, γ) Einheit Beider, Urtheilskraft, ſo in den meiſten weiteren Abtheilungen bei den Kategorien, bei den Vernunft-Ideen: den Rhythmus der Erkenntniß, der wiſſenſchaftlichen Bewegung, als ein allgemeines Schema vorgezeichnet: und allenthalben Theſis, Antitheſis und Syntheſis aufgeſtellt, die Weiſen des Geiſtes, durch die er Geiſt iſt, als ſich bewußter, daß er ſich ſo unterſcheidet. Das Erſte iſt das Weſen, aber für's Bewußtſeyn Andersſeyn; was nur Weſen iſt, iſt Gegenſtand. Das Zweite iſt das Fürſichſeyn, die eigene Wirklichkeit; das Negative gegen das Anſich iſt ihm das Weſen, das Selbſtbewußtſeyn iſt ſich das Weſen, — das umgekehrte Verhältniß. Das Dritte iſt die Einheit von Beiden; die für ſich ſeyende, ſelbſtbewußte Wirklichkeit iſt alle wahre Wirklichkeit, in die zurückgenommen ſowohl die gegenſtändliche als für ſich ſeyende. — Er hat hiſtoriſch die Momente des Ganzen angegeben; es iſt gute Einleitung in die Philoſophie. Der Mangel der kantiſchen Philoſophie liegt in dem Auseinanderfallen der Momente der abſoluten Form; oder, von der anderen Seite betrachtet, unſer Verſtand, unſer Erkennen bildet

einen Gegenſatz gegen das Anſich: es fehlt das Negative, das aufgehobene Sollen, das nicht begriffen iſt.

Aber der Gedanke und das Denken waren einmal ein unüberwindliches, nicht mehr zu beſeitigendes Bedürfniß geworden. Es war mithin eine Forderung der Konſequenz, daß die beſonderen Gedanken als nach der Nothwendigkeit aus jenem erſten Einen hervorgebracht erſchienen, als aus der Einheit des Ich's hervorgehend und durch ſie gerechtfertigt. — Zweitens aber hatte der Gedanke ſich über die Welt verbreitet, an Alles ſich geheftet, Alles unterſucht, ſeine Formen in Alles hineingetragen, Alles ſyſtematiſirt; ſo daß allenthalben nach ſeinen Beſtimmungen verfahren werden ſoll, nicht aber nach einem bloßen Gefühl, nach Routine, oder praktiſchem Sinne, der ungeheuern Bewußtloſigkeit ſogenannter praktiſcher Männer. So ſoll alſo in der Theologie, in Regierungen und deren Geſetzgebungen, beim Zwecke des Staats, den Gewerben und der Mechanik immer nur nach allgemeinen Beſtimmungen, rationell verfahren werden (rationelle Bierbrauerei, rationelle Ziegelbrennerei). Dieß iſt das Bedürfniß eines konkreten Denkens, während bei dem kantiſchen Reſultate der Erſcheinung nur ein leerer Gedanke geweſen war. Iſt es ja doch auch das Weſen der geoffenbarten Religion, zu wiſſen, was Gott iſt. Nach dem Gehalte, der Wahrheit, war mithin eine Sehnſucht vorhanden, da der Menſch einmal nicht zur Brutalität zurückkehren und ebenſowenig zur Form des Empfindens herunterſteigen konnte, ſo daß dieſe das allein Geltende für ihn wäre in Bezug auf das Höhere. — Das erſte Bedürfniß, nach Konſequenz, hat Fichte zu befriedigen geſucht.

C. Fichte.

Fichte'ſche Philoſophie iſt Vollendung der kantiſchen Philoſophie. Außer dieſen und Schelling ſind keine Philoſophien. Die Anderen ſchnappen von dieſen etwas auf, und bekämpfen und bequängeln ſie damit. Ils se sont battus les flancs, pour

être de grands hommes. So Bouterwek, Reinhold, Fries, Krug u. ſ. w.; es iſt äußerſte Bornirtheit, die groß thut.

Johann Gottlieb Fichte wurde zu Rammenau bei Biſchoffswerda in der Oberlauſitz, den 19. Mai 1762, geboren,[1]) ſtudirte in Jena;[2]) in der Schweiz war er Hauslehrer.[3]) Er ſchrieb eine Schrift über Religion;[4]) ſie iſt in kantiſchen Ausdrücken, ſo daß man ſie für ein Werk Kant's hielt.[5]) Er wurde 1793 nach Jena von Göthe als Profeſſor der Philoſophie gerufen; welche Stelle er im Jahre 1799 jedoch wegen einer Unannehmlichkeit, die ihm ſeine Schrift „Ueber den Grund unſeres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" zugezogen hatte, niederlegte. Fichte gab in Jena ein Journal heraus; ein Aufſatz von einem Anderen wurde für atheiſtiſch angeſehen. Fichte hätte ſchweigen können. Die Regierung wollte unterſuchen. Fichte ſchrieb einen Brief, der Drohungen enthielt; Göthe ſagte, eine Regierung dürfe ſich nicht drohen laſſen.[6]) Fichte privatiſirte hierauf einige Zeit in Berlin,[7]) wurde 1805 Profeſſor in Erlangen,[8]) und 1809 in Berlin,[9]) wo er den 27. Januar 1814 ſtarb.[10]) Von ſeinen beſonderen Schickſalen können wir hier nicht näher handeln.

Es muß bei Dem, was fichte'ſche Philoſophie genannt wird, ein Unterſchied gemacht werden zwiſchen ſeiner eigentlichen ſpekulativen Philoſophie, die ſtreng konſequent fortſchreitet — ſie iſt

---

[1]) *Fichte's Leben und Briefwechsel*, herausgegeben von seinem Sohne, Th. I, S. 3, 6.

[2]) *Ebendaselbst*, S. 21 *flg.*

[3]) *Ebendaselbst*, S. 38 *flg.*

[4]) *Versuch einer Kritik aller Offenbarung.*

[5]) *Fichte's Leben und Briefwechsel*, Th. I, S. 142, 189.

[6]) *Ebendaselbst*, S. 337—338, 348—349, 353—354, 358—364; Th. II, S. 140—142.

[7]) *Ebendaselbst*, Th. I, S. 370—372, 442—448.

[8]) *Ebendaselbst*, S. 455.

[9]) *Ebendaselbst*, S. 518, 540.

[10]) *Ebendaselbst*, S. 578.

weniger bekannt —: und ſeiner popularen Philoſophie, zu der die Vorleſungen in Berlin vor einem gemiſchten Publikum gehören, ſo die Schrift „Vom ſeligen Leben.“ Sie haben Ergreifendes, Erbauliches — ſich ſo nennende Fichtianer kennen oft nur dieſe Seite —; ſie ſind für das gebildete religiöſe Gefühl eindringende Reden. Dieſe können in der Geſchichte der Philoſophie nicht beachtet werden, ſie können durch ihren Inhalt den größten Werth haben; der Inhalt muß aber ſpekulativ entwickelt werden, das iſt nur in ſeinen früheren philoſophiſchen Schriften vorhanden.

1. Urſprüngliche Philoſophie Fichte's.

Dieſen Mangel, die kantiſche gedankenloſe Inkonſequenz, durch die es dem ganzen Syſtem an ſpekulativer Einheit fehlt, hat Fichte aufgehoben. Die abſolute Form iſt es, die Fichte ergriffen, oder die abſolute Form iſt eben das abſolute Fürſichſeyn, die abſolute Negativität, nicht die Einzelnheit, ſondern der Begriff der Einzelnheit und damit der Begriff der Wirklichkeit. Seine Philoſophie iſt Ausbildung der Form in ſich (die Vernunft ſyntheſirt ſich in ſich ſelbſt, iſt Syntheſe des Begriffs und der Wirklichkeit), und beſonders eine konſequentere Darſtellung der kantiſchen Philoſophie; ſie geht über den Grundinhalt derſelben nicht hinaus, und man hat ſie beſonders Wiſſenſchaftslehre genannt. *) Seine erſten Schriften ſind ganz kantiſch. Fichte hat auch ſeine Philoſophie zunächſt für nichts Anderes angeſehn, als für eine konſequente und ſyſtematiſche Vervollkommnung der kantiſchen: **) und Ich als deren abſolutes Princip, ſo daß aus ihm, der zugleich unmittelbaren Gewißheit ſeiner ſelbſt, aller Inhalt des Univerſums als Produkt dargeſtellt werden müſſe,

*) *Ueber den Begriff der Wissenchaftslehre (Weimar, 1794), S. 18.*

**) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (Leipzig, 1794), Vorrede S. XII.*

aufgeſtellt. Aber dieß Princip hat er dann ebenſo einſeitig auf Eine Seite geſtellt: es iſt von Haus aus ſubjektiv, mit einem Gegenſatze behaftet; und die Realiſirung deſſelben iſt ein Fortlaufen an der Endlichkeit, ein auf's Vorhergehende Zurückſehen.

Das Bedürfniß der Philoſophie iſt dahin geſteigert, α) das abſolute Weſen nicht mehr als die unmittelbare Subſtanz zu denken, welche den Unterſchied, die Realität, Wirklichkeit, nicht an ihr ſelbſt hat. Gegen dieſe Subſtanz hat ſich immer Theils das Selbſtbewußtſeyn geſträubt, das ſein Fürſichſeyn darin nicht findet, und das alſo ſeine Freiheit vermißte: Theils, dieß Weſen gegenſtändlich vorgeſtellt, ein ſelbſtbewußtes, perſönliches Weſen forderte: Theils ein lebendiges, ſelbſtbewußtes, wirkliches, nicht in den abſtrakten metaphyſiſchen Gedanken allein eingeſchloſſenes. β) Wie das Selbſtbewußtſeyn, ſo das Bewußtſeyn, für welches Anderes iſt. Dieß forderte ſeiner Seits das Moment der gegenſtändlichen Wirklichkeit, das Seyn als ſolches, in das der Gedanke übergehen müßte, die Wahrheit in dem gegenſtändlichen Daſeyn, — das Moment der äußern Wirklichkeit, das wir bei den Engländern beſonders ſahen. Dieſer Begriff, der unmittelbar Wirklichkeit, und dieſe Wirklichkeit, die unmittelbar ihr Begriff iſt, und zwar ſo, daß nicht ein dritter Gedanke über dieſe Einheit iſt, noch daß es eine unmittelbare Einheit iſt, welche den Unterſchied, die Trennung nicht an ihr hätte, iſt Ich; es iſt dieß an ihm ſelbſt Sich-Unterſcheiden Entgegengeſetzter. Wodurch es ſich von der Einfachheit des Denkens unterſcheidet und dieß Andere unterſcheidet, iſt ebenſo unmittelbar für es, ihm gleich oder nicht unterſchieden. *) So iſt es reines Denken; oder Ich iſt das wahrhafte ſynthetiſche Urtheil a priori, wie es Kant genannt hat.

Dieß Princip iſt die begriffene Wirklichkeit; denn die Wirklichkeit iſt eben das Andersſeyn für das Bewußtſeyn, welches

*) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre*, S. 10—12.

begriffen iſt, das das Selbſtbewußtſeyn in ſich zurückgenommen hat. Und der Begriff des Begriffs iſt von dieſer Seite gefunden, daß in dem, was begriffen wird, das Selbſtbewußtſeyn die Gewißheit ſeiner ſelbſt hat; was nicht begriffen iſt, iſt ihm ein Fremdes. — Dieſer abſolute Begriff, oder dieſe an und für ſich ſelbſt ſeyende Unendlichkeit iſt es nun, welche in der Wiſſenſchaft zu entwickeln iſt, und deren Unterſcheidung als alle Unterſcheidung des Univerſums aus ſich darzuſtellen iſt; in ſeinem Unterſcheiden muß es in ſich reflektirt bleiben, in gleicher Abſolutheit. — Es exiſtirt überall nichts weiter, als das Ich; und Ich iſt da, weil es da iſt: was da iſt, iſt nur im Ich und für Ich.*) Fichte hat nun nur dieſen Begriff aufgeſtellt; allein zur Wiſſenſchaft, zur Realiſirung aus ſich ſelbſt, hat er ihn nicht gebracht. Denn dieſer Begriff fixirt ſich ihm als dieſer Begriff; er hat die Abſolutheit für ihn, inſofern er nur der nicht realiſirte Begriff iſt, und alſo ſelbſt der Realität wieder gegenüber tritt. Fichte hat damit die Natur der Realiſirung und die Wiſſenſchaft ſelbſt nicht gefunden.

Die fichte'ſche Philoſophie hat den großen Vorzug und das Wichtige, aufgeſtellt zu haben, daß Philoſophie Wiſſenſchaft aus höchſtem Grundſatz ſeyn muß, woraus alle Beſtimmungen nothwendig abgeleitet ſind. Das Große iſt die Einheit des Princips und der Verſuch, wiſſenſchaftlich konſequent den ganzen Inhalt des Bewußtſeyns daraus zu entwickeln oder, wie man es nannte, die ganze Welt zu konſtruiren.**) Man hat ſich darüber aufgehalten.***) Es iſt Bedürfniß der Philoſophie, Eine lebendige Idee zu enthalten. Die Welt iſt eine Blume, die aus Einem Saamenkorn ewig hervorgeht.

Wie Kant das Erkennen, ſo ſtellt Fichte das Wiſſen

---

*) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre*, S. 13—14.

**) *Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre*, S. 12.

***) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, Vorrede*, S. X—XI.

auf. Fichte drückt die Aufgabe der Philoſophie ſo aus, daß ſie ſey die Lehre von dem Wiſſen. Das Bewußtſeyn weiß, das iſt ſeine Natur; die philoſophiſche Erkenntniß iſt das Wiſſen dieſes Wiſſens. Der Umfang des Wiſſens der ganzen Welt (was nicht für uns iſt, geht uns nichts an) ſoll entwickelt werden; und ferner ſoll dieſes Wiſſen Konſequenz der Entwickelung der Beſtimmungen ſeyn. Der Gegenſtand der Philoſophie iſt Wiſſen; es iſt ebenſo Anfangspunkt, das allgemeine Wiſſen. Das iſt Ich, es iſt Bewußtſeyn; das Ich iſt Grund, Anfangspunkt. Fichte hat aber dieß Princip nicht als Idee, ſondern noch im Bewußtſeyn über das, was wir als Wiſſen thun, aufgefaßt, und in der Geſtalt der Subjektivität feſtgehalten. — „Wiſſenſchaft iſt ein Syſtem der Erkenntniß durch einen oberſten Grundſatz, welcher den Gehalt und die Form des Wiſſens ausdrückt. Wiſſenſchaftslehre iſt die Wiſſenſchaft von dem Wiſſen, welche die Möglichkeit und Gültigkeit alles Wiſſens darlegt, und die Möglichkeit der Grundſätze, der Form und dem Gehalte nach, die Grundſätze ſelbſt, und dadurch den Zuſammenhang alles menſchlichen Wiſſens nachweiſt. Sie muß ein Princip haben, welches weder aus ihr bewieſen werden kann, noch aus einer andern Wiſſenſchaft; denn ſie iſt die höchſte. Iſt die Wiſſenſchaftslehre, ſo giebt es auch ein Syſtem; giebt es ein Syſtem, ſo giebt es auch eine Wiſſenſchaftslehre, und einen abſoluten erſten Grundſatz, — durch einen unvermeidlichen Zirkel.“ *)

a. Wo Fichte in ſeiner Darſtellung die höchſte Beſtimmtheit erlangt hat, fängt er an von dem, was wir oben **) gehabt haben, von der transcendentalen Einheit des Selbſtbewußtſeyns; darin bin Ich Eins, dieß Ich, dieſe Einheit iſt bei Fichte dieſelbe und das Erſte. Er geht in ſeiner Philoſophie da-

---

*) Tennemann's Grundriß von Wendt, §. 393, S. 494 — 495; *Vergl. Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, S.* 13 — 17; 19 — 39, *passim;* 50 — 52.

**) *S.* 565 — 566, 568.

von aus, daß die Philoſophie mit einem ſchlechthin unbedingten, gewiſſen Grundſatz, mit etwas unbezweifelbar Gewiſſem in der gemeinen Erkenntniß, anfangen müſſe. „Beweiſen oder beſtimmen läßt er ſich nicht, weil er abſolut erſter Grundſatz ſeyn ſoll." *) Von dieſem Wiſſen iſt nun die einfache Grundlage die Gewißheit meiner ſelbſt; dieſe Gewißheit iſt die Beziehung meiner auf mich ſelbſt. Carteſius fing an: Cogito, ergo sum; ich denke, ſo bin ich. Das Seyn des Ich iſt nicht todtes, ſondern konkretes Seyn, das höchſte Seyn, das Denken. Denken iſt Thätigkeit; dieſe als Eins, Fürſichſeyendes vorgeſtellt, iſt Ich. Ich iſt das abſtrakte Wiſſen, das Wiſſen überhaupt; im Anfang haben wir nur das Ueberhaupt. Dieſes Wiſſen hat abſolute Gewißheit, wir fangen mit einem Gewiſſen an, Ich, — derſelbe Punkt, wie bei Carteſius, aber mit ganz andern Bedürfniſſen und Forderungen. Denn aus dieſem Ich ſoll nicht das Seyn, ſondern das weitere Syſtem des Denkens aufgeſtellt werden. Descartes fängt mit dem Ich an: dann haben, finden wir noch andere Gedanken in uns, von Gott: dann kommt er zur Natur u. ſ. f. Eine Philoſophie ganz aus Einem Stücke hat Fichte verſucht, eine Philoſophie, worin nichts Empiriſches von Auſſen aufgenommen wäre. — Damit iſt gleich ein ſchiefer Geſichtspunkt hereingebracht; und dieſer Gedanke fällt in die alte Vorſtellung der Wiſſenſchaft, von Grundſätzen in dieſer Form anzufangen und von ihnen auszugehen: ſo daß dieſem Grundſatz die Realität, die aus ihm hergeleitet wird, gegenüber tritt, und daher in Wahrheit Anderes iſt, nicht abgeleitet wird. Oder jener Grundſatz drückt eben darum nur die abſolute Gewißheit ſeiner ſelbſt, ohne die Wahrheit, aus.

Der oberſte Grundſatz iſt unmittelbar, nicht abgeleitet; er ſoll für ſich gewiß ſeyn, das iſt nur Ich. Ich ſoll an Allem zweifeln, von Allem abſtrahiren; nur vom Ich kann ich nicht

*) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 3.*

abſtrahiren.*) Das Ich iſt gewiß, die Philoſophie will aber das Wahre. Das Gewiſſe iſt das Subjektive, es ſoll der Grund bleiben; ſo bleibt das Weitere auch das Subjektive, dieſe Form kann nicht weggebracht werden. Dieſes Ich ſahen wir auch bei Kant in der transcendentalen Apperception: Ich iſt der Quell der Kategorien und Ideen, es iſt das Verknüpfende. Alle Vorſtellungen, Gedanken ſind ſolche Syntheſen, — Mannigfaltiges durch's Denken ſyntheſirt. Fichte geht nicht, wie Kant, erzählend zu Werke, indem er vom Ich beginnt; das iſt das Große an ihm. Aus dem Ich ſoll Alles hergeleitet werden, das Erzählen ſoll aufgehoben werden. — Was in mir iſt, das weiß ich; es iſt das reine, abſtrakte Wiſſen, dieß iſt Ich ſelbſt. Hiervon fängt Fichte an. Kant nimmt die Beſtimmungen des reinen Wiſſens, die Kategorien, empiriſch auf aus der Logik, — ein ganz unphiloſophiſches, unberechtigtes Verfahren. Fichte iſt weiter gegangen, und dieß iſt ſein großes Verdienſt; er hat gefordert und zu vollbringen geſucht die Ableitung, Konſtruktion der Denkbeſtimmungen aus dem Ich. Ich iſt denkend und thätig, bringt ſeine Beſtimmungen hervor. Wie und welche aber bringt es hervor? Ich iſt Bewußtſeyn, aber dieſe Nothwendigkeit, daß ich Beſtimmungen, wie z. B. Urſach und Wirkung, hervorbringe, geht jenſeits meines Bewußtſeyns vor; ich thue es aber, ich bringe die Kategorien inſtinktmäßig hervor.

Die Philoſophie beſtimmt er nun als das künſtliche Bewußtſeyn, als das Bewußtſeyn über das Bewußtſeyn, ſo daß ich Bewußtſeyn habe von Dem, was mein Bewußtſeyn thut.**) Man hat nun geſagt, man könne nicht hinter das Bewußtſeyn kommen: Ich habe Bewußtſeyn, finde dieß und jenes, finde die Beſtimmung von Urſach und Wirkung u. ſ. f. darin, finde das, was dieſe hervorgebracht haben; aber wie das Bewußtſeyn dieſe Be-

---

*) *Vergl. Grundlage d. gesammten Wissenschaftslehre, S.* 1.

**) *Vergl. Ebendaselbst, S.* 184—185.

ſtimmungen hervorgebracht hat, dahinter kann ich nicht kommen. Allein wenn ich über mein Bewußtſeyn philoſophire, wenn ich weiß, was mein Ich thut, ſo komme ich hinter mein gewöhnliches Bewußtſeyn. Wenn ich philoſophire, ſo bin ich Bewußtſeyn, und bin mir als Bewußtſeyn Gegenſtand; ich mache mir ſo mein gewöhnliches Bewußtſeyn zum Gegenſtand. Dieß thut das gewöhnliche Bewußtſeyn nicht; es beſchäftigt ſich nur mit andern Gegenſtänden, Intereſſen u. ſ. f., macht ſich nicht ſein eigenes Bewußtſeyn zum Gegenſtand. Philoſophiren wir z. B. über Seyn, Urſach, Wirkung u. ſ. f., ſo machen wir Seyn u. ſ. f. zu unſerm Bewußtſeyn. Mache ich ſo eine reine Kategorie zu meinem Bewußtſeyn, ſo mache ich mein Bewußtſeyn zum Bewußtſeyn, und ſtehe ſo hinter meinem gewöhnlichen Bewußtſeyn. Fichte hat ſo das Wiſſen des Wiſſens erſt zum Bewußtſeyn gebracht.

Das Weitere iſt, daß alſo Fichte das philoſophiſche Bewußtſeyn, den Zweck der Philoſophie darin geſetzt hat, das Wiſſen zu wiſſen; und er hat ſeine Philoſophie deshalb Wiſſenſchaftslehre genannt, die Wiſſenſchaft des Wiſſens. Das Wiſſen iſt hier die Thätigkeit, Wiſſen der Kategorien; dieſe hat Fichte betrachtet und konſtruirt. Ich iſt da Thatſache, ſagte Fichte, das Erſte. Ich iſt noch nicht ein Satz. Als Satz, als Grundſatz muß Ich nicht als trockenes Ich, als Eins genommen werden; zum Satz gehört Syntheſe. — Fichte analyſirt Ich in drei Grundſätze, aus welchen die ganze Wiſſenſchaft entwickelt werden ſoll.

α. Der erſte Satz muß einfach ſeyn; Prädikat und Subjekt müſſen ſich gleich ſeyn. Sind ſie ungleich, ſo muß das Verbindende erſt bewieſen werden; nach ihrer Verſchiedenheit ſind die Beſtimmungen nicht unmittelbar Eins, ſie müſſen alſo durch ein Drittes bewieſen werden. Der erſte Grundſatz muß alſo identiſch ſeyn. — Dieſer erſte Grundſatz nun näher, als Grundſatz, unterſcheidet die Form und den Gehalt an ihm; aber

daß er unmittelbar wahr durch ſich ſelbſt ſey, muß wieder Form und Gehalt daſſelbe, und er nach Beiden unbedingt ſeyn.*) Er heißt A=A, die abſtrakte **Identität**.**) Fichte erinnert ſelbſt an Cogito, ergo sum. „Das Denken iſt gar nicht das Weſen, ſondern nur eine beſondere Beſtimmung des Seyns; es giebt außer jener noch manche andere Beſtimmungen unſeres Seyns.“***) — „Ich bemerke nur noch, daß wenn man **Ich bin** überſchreitet, man nothwendig auf den Spinozismus kommen muß. Seine Einheit iſt Etwas, das durch uns hervorgebracht werden **ſoll**, aber nicht **kann**; ſie iſt nicht Etwas, das iſt.“ †)

Der erſte Satz iſt nun: Ich bin mir ſelbſt gleich, Ich =Ich, ††) — dieſe beſtimmungsloſe Identität. Das Subjekt und Prädikat iſt der Inhalt, und die Beziehung Beider iſt ebenſo Ich; die Form iſt die Beziehung, der Inhalt die beiden Seiten. Das Beziehende und das Bezogene muß daſſelbe ſeyn; der erſte Grundſatz iſt ſo Ich=Ich, das iſt allerdings die Definition des Ich. Ich iſt einfach; es iſt nichts Anderes, als ein Beziehen des Ich auf Ich. Ich weiß von mir; ſofern ich Bewußtſeyn bin, weiß ich von einem Gegenſtande: ſo weiß ich, daß er mein Gegenſtand iſt, — der Gegenſtand iſt **auch** meiner. Der abſtrakten Form nach iſt dieſer Satz Ich=Ich, die Identität überhaupt, Beziehung ſeiner auf ſich ſelbſt; zur Beziehung gehören Zwei, die aber hier daſſelbe ſind. Ich iſt identiſch mit ſeinem Unterſchiede, aber ſo daß das Unterſchiedene unmittelbar daſſelbe iſt, und das Identiſche ebenſo unterſchieden iſt; das iſt Unterſchied, der keiner iſt. Das Selbſtbewußtſeyn iſt nicht todte Identität, noch Nichtſeyn, ſondern Gegenſtand, der mir gleich iſt.

---

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, *S.* 23.
**) *Ebendaselbst*, *S.* 5.
***) Ebendaſelbſt, S. 15.
†) Ebendaſelbſt, S. 17.
††) *Ebendaselbst*, *S.* 8.

Ich iſt Subjekt, Prädikat und Beziehung. Abſtrakt iſt dieß A=A, der Satz des Widerſpruchs. A iſt gleichgültiger Inhalt; Ich=Ich iſt Einheit Beider, Ich ſelbſt. Das iſt unmittelbar gewiß, alles Andere muß mir ebenſo gewiß werden; es ſoll Beziehung meiner auf mich ſeyn. Der Inhalt ſoll in Ich verwandelt ſeyn, ſo daß ich nur meine Beſtimmung darin habe.

In dieſem Grundſatze nun iſt erſtens noch kein Unterſchied ausgedrückt; es iſt wohl Subjekt und Prädikat, aber für uns, die wir darüber reflektiren und es unterſcheiden, — an ihm ſelbſt iſt kein Unterſchied, kein wahrer Inhalt. Zweitens iſt er wohl unmittelbar gewiß, Gewißheit des Selbſtbewußtſeyns; allein das Selbſtbewußtſeyn iſt ebenſo Bewußtſeyn, und darin iſt es ihm ebenſo gewiß, daß andere Dinge ſind, — es tritt dieſen gegenüber. Drittens hat er eben darum die Wahrheit nicht an ihm, weil die Gewißheit ſeiner keine Gegenſtändlichkeit, nicht die Form des unterſchiedenen Inhalts an ihr hat, — oder eben dem Bewußtſeyn eines Anderen gegenübertritt. — Dieſer Grundſatz iſt abſtrakt, es iſt kein Unterſchied darin; er hat nur formell einen Inhalt: er iſt mangelhaft, weil er Inhalt enthalten ſoll. Wie kommt denn nun aber die Beſtimmung hinein?

β. Darum iſt es für Fichte nothwendig, einen *zweiten* Grundſatz zu ſetzen; es ſoll Inhalt, Unterſchied vorkommen. Dieſer Grundſatz iſt der Form nach unbedingt; der Inhalt iſt aber bedingt, er kommt dem Ich nicht zu. *) Der zweite Grundſatz, unter den erſten geſetzt, **) iſt: „Ich ſetze dem Ich ein *Nicht-Ich* entgegen;" ***) worin eben etwas Anderes, als das abſolute Selbſtbewußtſeyn geſetzt wird. Ihm gehört die Form darin an, die Beziehung; aber der Inhalt iſt Nicht-Ich, anderer als Ich. Der Satz iſt unabhängig darnach — das Nicht-Ich, als Inhalt, vom Ich —: oder umgekehrt durch die

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, *S.* 17 *u.* 22.
**) *Ebendaselbst*, *S.* 19—20.
***) *Ebendaselbst*, *S.* 21.

Form der Entgegenſetzung, die nicht aus dem Erſten abgeleitet werden kann; hier iſt's denn ſchon mit dem Ableiten aus. Ich ſetze ein Anderes dem Ich gegenüber, ſetze mich als nicht geſetzt; dieß Nicht-Ich iſt das Object überhaupt, der Gegenſtand, was gegen mich iſt, das Negative meiner. Dieſes Andere iſt das Andere, Negative von Ich; es iſt alſo ein ſehr glücklicher, guter und conſequenter Ausdruck, wenn Fichte es das Nicht-Ich nannte.

Man hat Vieles an dem Ich und Nicht-Ich lächerlich finden wollen; es iſt ein neues Wort, und darum kommt es uns Deutſchen gleich curios vor. Die Franzoſen ſagen Moi und Non-Moi ohne zu lachen. Das Setzen in dieſen Grundſatz gehört dem Ich an; das Nicht-Ich iſt unabhängig vom Ich. Wir haben ſo zwei, Ich (Selbſtbewußtſeyn), und darin beziehe ich mich auf ein Anderes. Die Form der Entgegenſetzung kann nicht aus dem erſten Satze abgeleitet werden, obgleich dieſes doch gefordert war. Dieſer zweite Satz heißt alſo: Ich ſetze mich als begrenzt, als Nicht-Ich. Fichte ſagt, dieſer zweite Satz iſt auch abſolut, wie der erſte, nach einer Seite zwar bedingt durch den erſten, nämlich daß das Nicht-Ich in mich aufgenommen iſt, ich es mir entgegenſetze, es ein Anderes meiner iſt; aber das Negative darin iſt etwas Abſolutes. Dieſer zweite Satz iſt einerſeits, weil Ich ſchon im erſten Satze war, bedingt; Nicht-Ich iſt aber etwas Neues dazu. Wir haben alſo vor uns ein Feld, welches bloß vom Ich eingenommen iſt; ſodann habe ich vor mir als Gegenſtand das Nicht-Ich.

γ. Zu dieſen kommt noch ein dritter Satz, in welchem ich jetzt dieſe Vertheilung in Ich und Nicht-Ich mache, die Syntheſis Beider,*) der Satz des Grundes,**) der dem Gehalte nach unbedingt iſt, inſofern der zweite der Form nach.***) Dieſer dritte Satz iſt nämlich die Beſtimmung jener beiden

---

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 34.
**) *Ebendaselbst*, S. 31.
***) *Ebendaselbst*, S. 23.

erſten Sätze durch einander, worin Ich das Nicht-Ich einſchränkt. *) „Das Ich ſowohl als das Nicht-Ich ſind Beide durch das Ich und im Ich geſetzt als durch einander gegenſeitig beſchränkbar; d. i. ſo daß die Realität des Einen die Realität des Andern aufhebe," **) — aber „nur zum Theil;" nur ſo iſt Syntheſis, Deduction möglich. Ich ſchränke das Nicht-Ich ein, das Nicht-Ich iſt für mich; Ich ſetze es in mich, in die Gleichheit meiner mit mir. So entnehme ich es der Ungleichheit, ſeinem Nicht-Ich-Seyn: d. h. ich beſchränke es. Dieſe Beſchränkung des Nicht-Ich drückt Fichte ſo aus: „Ich ſetze im Ich," und zwar „dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen;" eins iſt durch das Andere begrenzbar. ***) Die ganze Sphäre deſſen, was ich vor mir habe, iſt nicht Eins, ſondern Zwei. Die Sphäre ſoll Ich ſeyn; ich ſetze ſie aber theilbar, inſofern Nicht-Ich darin iſt. Und das Nicht-Ich hebe ich auch als ganze Sphäre (nach dem zweiten Grundſatz) auf, und ſetze es theilbar. Das iſt der Satz des Grundes, oder die Beziehung der Realität und Negation, die Grenze; das iſt der ſynthetiſche Grundſatz, er enthält mich begrenzt durch Nicht-Ich und Nicht-Ich begrenzt durch Ich. †) Von dieſer Syntheſe iſt eigentlich in den beiden früheren Sätzen noch nichts enthalten. So iſt auch hier derſelbe Dualismus, wie bei Kant, wenn es auch nur zwei Acte des Ich ſind, und wenn wir auch ganz im Ich ſtehen bleiben. Die mannigfaltigen Verhältniſſe von Ich und Nicht-Ich geben nun die Kategorien, wie Subſtantialität, ††) Kauſalität †††) u. ſ. w. — Schon dieſe erſte Aufſtellung dreier Grundſätze hebt die wiſſenſchaftliche Immanenz auf.

*) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S.* 27.
**) *Ebendaſelbſt, S.* 52.
***) *Ebendaſelbſt, S.* 28 — 30.
†) *Ebendaſelbſt, S.* 14, 23, 48.
††) *Ebendaſelbſt, S.* 76.
†††) *Ebendaſelbſt, S.* 67.

Dieſe Begrenzung kann nun auf zweierlei Weiſe für mich ſeyn. In der Grenze wird Beides negirt: das eine Mal iſt das Eine paſſiv, das andere Mal das Andere. In dieſer Begrenzung ſetzt α) Ich das eine Mal das Nicht-Ich als begrenzend und ſich als begrenzt, worin das Ich ſich ſetzt als einen Gegenſtand nöthig habend: Ich weiß mich als Ich, aber beſtimmt vom Nicht-Ich; Nicht-Ich iſt hier thätig, Ich paſſiv. Dann β) umgekehrt: Ich bin das Beſchränkende, das Andersſeyn aufhebend, Nicht-Ich das Beſchränkte; Ich weiß mich als ſchlechthin beſtimmend das Nicht-Ich, Ich iſt die abſolute Urſache des Nicht-Ich als ſolchen. Das Erſte iſt der Satz der theoretiſchen Vernunft, der Intelligenz: das Zweite der Satz der praktiſchen Vernunft, des Willens. *) Willen iſt es, daß ich meiner mir bewußt bin als den Gegenſtand begrenzend; ſo mache ich mich thätig auf den Gegenſtand. Der theoretiſche Satz iſt, daß ich mir Gegenſtand bin, ſo daß ich vom Nicht-Ich begrenzt werde. Wir ſagen, der Gegenſtand iſt vor mir, er beſtimmt mich; zwiſchen Beiden iſt ein Verhältniß, ſie begrenzen einander. Einmal begrenze ich; und das andere Mal werde ich begrenzt von dem Nicht-Ich, — dieß iſt das Theoretiſche, daß Ich, indem ich anſchaue, ein Inhalt iſt; und ich werde ſo beſtimmt, ich habe dieſen Inhalt in mir, eben den Inhalt, der auſſer mir ſo iſt. Dieß iſt im Ganzen ebenſo, wie bei der Erfahrung Kants: Ich, und ein Stoff, Inhalt; ſo iſt hier ein Nicht-Ich, wodurch das Ich beſtimmt wird. Ich iſt einmal beſtimmt, das andere Mal, indem es ſich erhält, auch beſtimmend; denn es iſt denkend. **)

Hier vorzüglich iſt es nun, daß man Fichte erwartet, die Rückkehr des Andersſeyns in das abſolute Selbſtbewußtſeyn aufzuzeigen. Allein, indem einmal das Andersſeyn als unbedingt, an ſich angenommen worden, ſo kommt dieſe Rückkehr nicht zu Stande. Das Jenſeits des Ich ſoll vom praktiſchen Ich be-

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 52—56.
**) *Ebendaselbst*, S. 74.

ſtimmt werden; ſo bleibt dem unbeſtimmten Nicht=Ich nur der Anſtoß auf Ich übrig. So findet die ins Unendliche gehende Thätigkeit einen Anſtoß, durch den ſie zurückgedrängt wird in ſich, gegen den ſie dann aber wieder reagirt. Indem ich nun das Nicht=Ich ſetze, muß das affirmative Ich ſich ſelbſt beſchränken. Dieſen Widerſpruch ſucht Fichte zu vereinigen, aber deſſen ungeachtet läßt er den Grundſchaden des Dualismus beſtehen; ſo iſt er nicht aufgelöſt, und das Letzte iſt nur ein Sollen, Beſtreben, Sehnen. Dieſe unendliche Sehnſucht hat man dann im Schönen und im religiöſen Gefühl als das Höchſte angeſehen, und damit zuſammenhangend die oben *) erwähnte Ironie. — Dieß Ich iſt in dieſer Rückkehr nur ein Sehnen, Streben; es iſt ſeiner Seits fixirt, und kann ſein Streben nicht realiſiren. Es beſtimmt wohl das Andere, aber dieſe Einheit iſt ſchlechthin eine endliche; Nicht=Ich iſt unmittelbar dem Beſtimmen wieder ſo entgangen, und aus dieſer Einheit getreten. — Was vorhanden iſt, iſt nur eine Abwechſelung des Selbſtbewußtſeyns und des Bewußtſeyns eines Andern, und das unendliche Fortgehen dieſes Abwechſelns, das kein Ende findet. **)

b. Im theoretiſchen Bewußtſeyn weiß ich mich als beſtimmt von dem Gegenſtande; das Ich iſt das Setzende überhaupt, findet ſich darin durch das Nicht=Ich beſchränkt. Es iſt ſich aber ſelbſt gleich; ſeine unendliche Thätigkeit geht daher darauf, das Nicht=Ich immer aufzuheben, ſich ſelbſt hervorzubringen. Die Weiſen, daß das Ich ſich ſelbſt ſetzt, ſind die verſchiedenen Weiſen ſeiner Thätigkeit; dieſe haben wir in ihrer Nothwendigkeit zu erkennen. Das iſt die philoſophiſche Erkenntniß; ſo erkenne ich immer nur Wiſſen, That des Ich. Es iſt an's Bewußtſeyn appellirt: Ich und Nicht=Ich werden in ihrer Abſtraction poſtulirt. Die philoſophiſche Erkenntniß betrachtet aber das Bewußtſeyn ſelbſt. Es iſt nicht genug, daß wir dieſes

*) *Th. II, S.* 62—64.

**) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre S.* 79.

im Bewußtſeyn finden; das Bewußtſeyn des Bewußtſeyns iſt, daß die Thätigkeiten mit Bewußtſeyn produzirt werden, welche das gemeine Bewußtſeyn auch produzirt, aber ohne es zu wiſſen. Im gewöhnlichen Bewußtſeyn weiß ich nicht, daß ich mich darin auch thätig, beſtimmend verhalte; dieß weiß nur das philoſophiſche Bewußtſeyn. Ein Gegenſtand iſt viereckig, ich ſtelle ihn groß vor u. ſ. w. Meinem gewöhnlichen Bewußtſeyn ſind dieſe Beſtimmungen gegeben; ich nehme ſie, daß ſie an mich kommen, — der Gegenſtand iſt. Das, was ich aber vor mir habe, das thue ich ſelbſt; das weiß das gemeine Bewußtſeyn nicht, das philoſophiſche Bewußtſeyn erkennt dieß. Wenn ich die Wand ſehe, ſo denke ich nicht an's Sehen, ſondern an die Wand; das Sehen iſt aber meine Thätigkeit. Ich empfinde, das iſt nur ein durch mich Geſetztes; dieſes Setzen erkenne ich im philoſophiſchen Bewußtſeyn, dieſe Beſtimmungen ſind alſo durch mich geſetzt. — Das Ich als theoretiſch iſt thätig, es ſetzt ſich aber hier als beſchränkt, der Gegenſtand hat Einwirkung auf mich; das nennt Fichte das philoſophiſche Bewußtſeyn. Es weiß, daß Ich das Setzende iſt; es ſetzt hier, daß das Nicht-Ich Etwas in mir ſetzt. Das Ich ſetzt ſich als Begrenztwerden vom Nicht-Ich, aber ich mache dieſe Beſchränkung zur meinigen; ſo iſt ſie für mich in mir, dieſe Paſſivität des Ich iſt ſelbſt die Thätigkeit des Ich.

Dieſe Begrenzung Beider wird nun fortgeführt. Die theoretiſche Seite iſt das Ich, welches alle Beſtimmungen der Vorſtellung, des Denkens hervorbringt, aber bewußtlos; das Beſchränktwerden ſchwebt dem gemeinen Bewußtſeyn allein vor; daß ich dieß ſetze, erkennt allein das philoſophiſche Bewußtſeyn. Ich ſetzt ſich ſo, oder es iſt ein Beſtimmen des Ich ſelbſt; d. h. alle Realität, die im Gegenſtande für Ich erſcheint, iſt eine Beſtimmung des Ich, *) — wie bei Kant die Kategorien und ſonſtigen Beſtimmungen. Die Entwickelung der theoretiſchen Vernunft iſt

*) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S.* 57.

Entwickelung dieſer Schranke; dieſe Thätigkeit iſt nun die Kategorie. Fichte will die Formen dieſer Begrenzung durchgehen; hieraus entwickelt er die Beſtimmungen des Gegenſtandes, und dieſe Beſtimmungen nennt er Kategorien. Und näher ſucht Fichte nun die beſonderen Kategorien daraus abzuleiten; woran von Ariſtoteles an kein Menſch gedacht hat, — die Denkbeſtimmungen in ihrer Nothwendigkeit, ihrer Ableitung, ihrer Konſtruktion aufzuzeigen, — dieß hat Fichte verſucht. Aber von Hauſe aus iſt ſeine Darſtellung mit einem Gegenſatze behaftet, wie bei Kant: Ich und die Vorſtellung, und dann die Dinge an ſich; hier bei Fichte das Ich und das Nicht-Ich. Es iſt ein Anſtoß; alle Formen, worunter er mir vorkommt, daß das Objekt Subſtanz ſey u. ſ. w., iſt ein Geſetztwerden durch mich, z. B. Wechſelbeſtimmung im dritten Satze. „Durch die Beſtimmung der Realität oder Negation des Ich wird zugleich die Negation oder Realität des Nicht-Ich beſtimmt;“ Beides in Einem iſt Wechſelbeſtimmung. *) „Gleicher Grad der Thätigkeit des Einen als Leiden im Andern iſt Kauſalität.“ **) Ich und Nicht-Ich ſind bezogen und durch einander begrenzt; inſofern etwas als Realität des Nicht-Ich betrachtet wird, werde Ich inſofern als paſſiv betrachtet. Und umgekehrt: inſofern Ich real, thätig bin, das Objekt leidend, iſt das entgegengeſetzte Verhältniß vorhanden. Dieſes Verhältniß, daß die Paſſivität der Objekte meine Aktivität oder Realität iſt, und umgekehrt, iſt der Begriff der Kauſalität. Es iſt Weiſe des Begrenzens, nähere Weiſe des Verhältniſſes. „So viele Theile der Negation das Ich in ſich ſetzt, ſo viele Theile der Realität ſetzt es in das Nicht-Ich. Es ſetzt ſich demnach ſich beſtimmend, inſofern es beſtimmt wird, und beſtimmt werdend, inſofern es ſich beſtimmt.“ ***) Das iſt der erſte vernünftige Verſuch in der Welt, die Kategorien abzuleiten;

*) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre*, *S.* 60.
**) *Ebendaſelbſt*, *S.* 67.
***) *Ebendaſelbſt*, *S.* 59.

dieſer Fortgang von einer Beſtimmtheit zu einer andern iſt Analyſe vom Standpunkte des Bewußtſeyns aus, nicht an und für ſich.

Ich iſt inſofern der Ideal-Grund aller Vorſtellungen des Gegenſtandes; alles Beſtimmtſeyn des Gegenſtands iſt eine Beſtimmung des Ich. Aber daß er Gegenſtand ſey, muß er dem Ich entgegengeſetzt ſeyn, — die durch Ich geſetzten Beſtimmungen als ein Anderes, Nicht-Ich. Dieſe Entgegenſetzung des Gegenſtands iſt der Real-Grund der Vorſtellungen, Ich iſt auch Realgrund des Gegenſtands; denn es iſt ebenſo ein Beſtimmen des Ich, daß Nicht-Ich als Object dem Ich entgegengeſetzt ſey. Beides, der Real-Grund des Vorſtellens und der Ideal-Grund ſind ein und daſſelbe. *) In jenem Sinne iſt Ich thätig und Nicht-Ich rein paſſiv; nach der andern Seite iſt Ich paſſiv, und der Gegenſtand thätig, einwirkend. Ich hat aber im nicht philoſophiſchen Bewußtſeyn nicht das Bewußtſeyn ſeiner Thätigkeit im Vorſtellen des Gegenſtandes: ſondern ſtellt ſich ſeine eigene Thätigkeit als Thätigkeit des Nicht-Ich vor. — Wir ſehen hier den Gegenſatz verſchiedene Geſtalten annehmen: Ich, Nicht-Ich; Setzen und Entgegenſetzen; zweierlei Thätigkeiten; Vorſtellen des Nicht-Ich, ſeiner eigenen Thätigkeit des Entgegenſetzens als eines Fremden.

Ich ſoll nun das Idealprincip und das Nicht-Ich das Realprincip ſeyn, worüber Herr Krug viel geſchwatzt hat; wie es denn damals in Deutſchland viele Philoſophien gegeben hat, wie Krug'ſche, Fries'ſche, Bouterwek'ſche, Schulze'ſche u. ſ. f. Philoſophie, — ein Gebraue aus aufgerafften Gedanken und Vorſtellungen, Thatſachen, die ich in mir finde. Ihre Gedanken ſind aber alle aus Fichte, Kant oder Schelling genommen, ſo weit Gedanken überhaupt darin ſind: oder es iſt ein Modifikatiönchen angebracht, und dieſe ſind größtentheils nichts Anderes,

*) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre*, S. 121—122.

als daß die großen Principe dürftig gemacht, die lebendigen Punkte getödtet ſind: oder es ſind untergeordnete Formen verändert, wodurch denn ein anderes Princip aufgeſtellt werden ſoll, aber näher betrachtet bleiben es die Principe einer jener Philoſophien. Es mag dieß als Troſt dienen, daß ich von allen dieſen Philoſophien nicht weiter ſpreche; das Auseinanderlegen derſelben wäre nichts, als ein Aufzeigen, daß Alles aus Kant, Fichte oder Schelling genommen iſt: und daß die Modifikation der Formen nur iſt der Schein einer Veränderung, eigentlich aber eine Verſchlechterung der Principe dieſer Philoſophen.

Beim Idealprincip der fichteſchen Philoſophie bin Ich alſo das Beſtimmende, Setzende. Aber es iſt in dieſem Beſtimmen auch ein Negatives vorhanden; Ich finde mich beſtimmt, und Ich iſt ſich ſelbſt gleich, iſt unendlich, d. h. identiſch mit ſich. Schranke der menſchlichen Vernunft u. ſ. f. iſt eine unnütze Redensart. Daß die Vernunft des Subjekts beſchränkt iſt, verſteht ſich von ſelbſt; aber wenn wir vom Denken ſprechen, ſo iſt Unendlichkeit nichts Anderes, als Sich-zu-ſich-ſelbſt-verhalten, nicht zu ſeiner Grenze: der Ort, wo der Menſch unendlich iſt, iſt eben im Denken. Die Unendlichkeit kann dann auch ſehr abſtrakt ſeyn, und ſo iſt ſie auch wieder endlich; aber deſſen ungeachtet bleibt die Unendlichkeit in ſich ſelbſt. Fichte ſagt nun, Ich iſt unendlich, iſt denkend, findet ſich aber mit einem Nicht-Ich; dieß iſt ein Widerſpruch. Das Ich, das ſchlechthin bei ſich ſelbſt ſeyn ſoll, ſoll nun bei Anderem ſeyn, — das Ich, das ſchlechthin frei iſt. Die Forderung, dieſen Widerſpruch aufzulöſen, hat nun bei Fichte die Stellung, daß ſie nur eine geforderte Auflöſung iſt, daß ich die Schranke immerfort aufzuheben, über die Grenze immer fortzugehen habe ins Unendliche, in die ſchlechte Unendlichkeit hinaus, und immer eine neue Grenze finde. Mit dem Aufheben einer Grenze zeigt ſich immer eine neue; es iſt eine fortgeſetzte Abwechſelung von Negation und Affirmation, eine Identität mit ſich, die wieder in die Negation

verfällt, und daraus immer wieder hergeſtellt wird. — Dieß iſt der Standpunkt Fichte's in Rückſicht des Theoretiſchen.

Ebenſo deducirt Fichte nun das *Vorſtellen*. Ich bin thätig, gehe hinaus; Ich findet ſich aber in ſeiner Thätigkeit gehemmt, findet eine Grenze, geht in ſich zurück. Das ſind zwei entgegengeſetzte Richtungen, Hinaus und Hinein, beide ſind in mir; ich ſchwebe zwiſchen Beiden, will ſie vereinigen, ſo bin ich *Einbildungskraft*.*) Daß Beſtimmung, Grenze, Feſtes zwiſchen Beiden ſey, muß ich die Grenze *ſtändig* machen; das iſt der *Verſtand*.**) Beſtimmungen des Verſtandes, der Objekte (Kategorien) und Beſtimmungen der Vorſtellung ſind Weiſen der Syntheſe; jede Syntheſe iſt aber neuer Widerſpruch. Es ſind alſo neue Vermittelungen nöthig; dieſe ſind neue Beſtimmungen

So ſagt Fichte: Ich kann das Nicht-Ich immer fort beſtimmen, zu meiner Vorſtellung machen, d. h. ihm ſeine Negation gegen mich nehmen; ich habe es nur mit meiner Thätigkeit zu thun. Es iſt aber immer noch Aeußerlichkeit darin vorhanden; dieſe bleibt zurück, wird nicht erklärt durch mein Thätigkeit. Dieſes Jenſeits nennt Fichte den *unendlichen Anſtoß*.***) „Ich iſt in ſeiner Selbſtbeſtimmung als beſtimmend und beſtimmt zugleich betrachtet worden; wird darauf reflektirt, daß das ſchlechthin beſtimmte Beſtimmende ein ſchlechthin Unbeſtimmtes ſeyn müſſe, ferner darauf, daß Ich und Nicht-Ich ſchlechthin entgegengeſetzt ſind: ſo iſt das eine Mal Ich das Unbeſtimmte, das andere Mal Nicht-Ich." †) Ich macht das Objekt zu ſeiner Vorſtellung, negirt es; ſo iſt dieſe Philoſophie *Idealismus*, alle Beſtimmungen des Gegenſtandes ſind ideelle. Alles, was Ich Beſtimmtes hat, hat es durch mein Setzen: Ich mache einen Rock, Stiefel ſelbſt, indem Ich ſie anlege. Es bleibt

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 197, 194.
**) *Ebendaselbst*, S. 204.
***) *Ebendaselbst*, S. 195—196.
†) Ebendaſelbſt, S. 221—222.

zurück nur der leere Anſtoß; das iſt das kantiſche Ding an ſich. Das Ich, die theoretiſche Vernunft, ſetzt ihr Beſtimmen in's Unendliche fort. „Ich bleibt“ aber immer, „als Intelligenz überhaupt, abhängig von einem unbeſtimmten Nicht-Ich; nur durch ſolches iſt es Intelligenz.“ *) Das Theoretiſche iſt ſo abhängig.

Die Form der Darſtellung hat Unbequemlichkeit; Ich ſetzt, ſo habe ich immer Ich vor Augen. Da erſcheint mir immer mein empiriſches Ich; das iſt ungereimt. Die theoretiſche Thätigkeit iſt bewußtlos; ſie erſcheint erſt im philoſophiſchen Erkennen als bewußt; im gemeinen Bewußtſeyn ſind mir meine Produkte Gegebenes. Das Ich iſt auch ungeſchickte, überflüſſige Form, die den Geſichtspunkt verrückt. Daß ich vorſtelle, iſt allerdings meine Thätigkeit; der Inhalt iſt aber die Hauptſache, es handelt ſich um den Inhalt des Setzens und ſeinen nothwendigen Zuſammenhang durch ihn ſelbſt. Beſchäftigt man ſich nur mit dem Inhalt, ſo verſchwindet dieſe Form der Subjektivität, welche das Herrſchende iſt; die ſubjektive Form iſt das Bleibende in ſeinem Gegenſatze. Für das Ich bleibt immer das Ding-an-ſich; der Dualismus löſt ſich nicht auf. Man hat es nicht mit dem Wahren an und für ſich zu thun, ſondern mit einem Abhängigen, weil Ich beſchränkt, nicht abſolut, iſt, wie es ſein Begriff fordert. Die Intelligenz wird hier nicht als Geiſt betrachtet, er iſt frei; Ich kommt nicht weiter, hat es immer mit demſelben unendlichen Anſtoß zu thun.

c. Das Zweite iſt die praktiſche Vernunft. Im Praktiſchen aber iſt es, wo dieſer Gegenſatz ſich auflöſen ſoll. Das Verhältniß des praktiſchen Ich iſt, daß „es ſich ſelbſt ſetzt als beſtimmend das Nicht-Ich,“ **) — Ich bei mir ſelbſt darin ſey. Ich iſt unendliche Thätigkeit, Ich = Ich iſt abſolut, ***) — freilich abſtrakt. Aber um eine Beſtimmung zu haben, muß

*) Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 228.
**) *Ebendaselbst*, *S.* 225.
***) *Ebendaselbst*, *S.* 229.

doch ein Nicht=Ich ſeyn; Ich iſt die Thätigkeit, Kauſalität, das Setzende des Nicht=Ich und das Aufhebende des Gegenſatzes deſſelben. — Aber wie bei Kant Sinnlichkeit und Vernunft entgegengeſetzt bleibt, ſo iſt derſelbe Gegenſatz hier, nur in abſtrakterer Form, nicht in der roh empiriſchen Kant's. Fichte windet ſich hier auf mannigfaltige Weiſe, oder giebt dem Gegenſatze mancherlei verſchiedene Formen; die ſchlechteſte Form iſt, daß Ich als Kauſalität geſetzt iſt: denn darin hat es ein Anderes nothwendig, worauf es thätig iſt. „Das abſolute Ich ſoll demnach jetzt „Urſache ſeyn des Nicht=Ich, d. i. nur desjenigen im Nicht=Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorſtellung abſtrahirt: desjenigen, welchem der Anſtoß auf die in's Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich zugeſchrieben wird; denn daß von den beſonderen Beſtimmungen des Vorgeſtellten, als eines ſolchen, das intelligente Ich nach den nothwendigen Geſetzen des Vorſtellens Urſache ſey, wird in der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre dargethan." *) Die Schranke der Intelligenz ſoll durchbrochen werden; das Ich ſoll *das* allein Thätige ſeyn. Das Andere, der unendliche Anſtoß, ſoll aufgehoben werden; Ich ſoll mich befreien.

„Nun ſollte in unſerer Vorausſetzung das Ich ein Nicht-Ich ſetzen ſchlechthin und ohne allen Grund: d. i. es ſollte ſich ſelbſt ſchlechthin und ohne allen Grund einſchränken, zum Theil nicht ſetzen." Dieß thut es ja ſchon als intelligent. „Es müßte demnach den Grund, ſich nicht zu ſetzen," nur „in ſich ſelbſt haben;" Ich iſt aber gleich Ich, ſetzt ſich ſelbſt, — „es müßte" ſo „in ihm ſeyn das Princip, ſich zu ſetzen, und das Princip, ſich auch nicht zu ſetzen. Mithin wäre das Ich in ſeinem Weſen ſich ſelbſt entgegengeſetzt und widerſtreitend; es wäre in ihm ein zwiefaches, entgegengeſetztes Princip: welche Annahme ſich ſelbſt widerſpricht, denn dann wäre in ihm gar kein Princip.

*) Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 232.

Das Ich wäre" ſomit „gar nichts; denn es höbe ſich ſelbſt auf." *) „Alle Widerſprüche werden vereinigt durch nähere Beſtimmung der widerſprechenden Sätze. In einem anderen Sinne müßte das Ich geſetzt ſeyn als unendlich, in einem andern als endlich. Wäre es in einem und demſelben Sinne als unendlich und als endlich geſetzt, ſo wäre der Widerſpruch unauflösbar; das Ich wäre nicht Eins, ſondern Zwei. — Inſofern das Ich ſich als unendlich ſetzt, geht ſeine Thätigkeit auf das Ich ſelbſt, und auf nichts Anderes, als das Ich. Inſofern das Ich Schranken, und ſich ſelbſt in dieſe Schranken ſetzt, geht ſeine Thätigkeit nicht unmittelbar auf ſich ſelbſt, ſondern auf ein entgegenzuſetzendes Nicht-Ich," auf ein Anderes, ein Objekt, „iſt objektive Thätigkeit." **) So bleibt Fichte beim Gegenſatz, nur hat er andere Geſtalt als zwei Richtungen im Ich; Beide ſollen eine und dieſelbe Thätigkeit des Ich ſeyn. Ich ſoll darauf gehen, das Entgegengeſetzte, das Nicht-Ich, meiner Freiheit gemäß zu beſtimmen; jenſeits meiner Beſtimmung kommt aber daſſelbe Nicht-Ich immer wieder vor. Das Ich ſetzt ſchlechthin einen Gegenſtand, Grenzpunkt; aber wo die Grenze ſey, iſt unbeſtimmt. Den Kreis meiner Beſtimmung kann ich in's Unendliche hinaus verlegen, erweitern; aber ein Jenſeits bleibt immer.

Das Letzte in Anſehung des Praktiſchen iſt ſo, daß die Thätigkeit des Ich ein Sehnen, Streben iſt, ***) — daſſelbe, was das kantiſche Sollen; Fichte behandelt dieß mit großer Weitſchweifigkeit. Die fichte'ſche Philoſophie hat denſelben Standpunkt, als die kantiſche Philoſophie; das Letzte iſt immer die Subjektivität, ſie iſt an und für ſich ſeyend. Sehnen iſt das Göttliche; im Sehnen habe ich mich nicht vergeſſen: darum iſt es ein ſo behaglicher Zuſtand, Ich ſey dieſe Vortrefflichkeit.

*) Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 233.
**) Ebendaſelbſt, S. 238—239.
***) *Ebendaselbst, S.* 302, 246—247.

Streben iſt ein unvollendetes Thun, oder an ſich begrenztes Thun. Das Praktiſche als ein ſolches iſt mit einem Gegenſatze behaftet, negativ gegen ein Anderes. Dieß Nicht-Ich, worauf es thätig iſt, hat zwar alle Beſtimmungen durch die Thätigkeit des Ich; aber es bleibt ihm das reine Jenſeits übrig, es iſt ein unendlicher Anſtoß: es hat nur die Bedeutung von Nicht-Ich, keine poſitive, an ſich ſelbſt ſeyende Beſtimmung.

Das letzte Reſultat iſt ein nie aufzulöſender „Zirkel, daß" nämlich „der endliche Geiſt nothwendig etwas Abſolutes außer ſich ſetzen muß (ein Ding an ſich), und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß daſſelbe nur für ihn da ſey (ein nothwendiges Noumen)." *) Oder wir ſehen Ich ſchlechthin beſtimmt nur im Gegenſatze, Ich nur als Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn, das nicht darüber hinauskommt, noch zum Geiſte wird. Ich iſt der abſolute Begriff, der nicht zur Einheit des Denkens kommt, nicht in dieſe Einfachheit zurückkehrt, oder in der Einfachheit nicht den Unterſchied, in der Bewegung nicht die Ruhe hat, — Setzen, reine Thätigkeit des Ich und Entgegenſetzen nicht als daſſelbe begreift. Oder Ich begreift den unendlichen Anſtoß, das Nicht-Ich nicht; es beſtimmt das Nicht-Ich, aber es bleibt ein Jenſeits, — ein Jenſeits, welches als Nicht-Ich das Selbſtbewußtſeyn nicht ſich zu eigen zu machen weiß.

α) Erſtens behält dadurch Ich die Bedeutung des einzelnen wirklichen Selbſtbewußtſeyns, entgegengeſetzt dem allgemeinen, abſoluten, oder dem Geiſte, worin es ſelbſt nur Moment iſt; denn das einzelne Selbſtbewußtſeyn iſt eben dieſes, das gegen ein Anderes auf der Seite ſtehen bleibt. Wenn Ich deswegen das abſolute Weſen genannt wurde, ſo gab dieß das ungeheure Aergerniß, weil Ich in der That beſtimmt nur in dem Sinne des einzelnen Selbſtbewußtſeyns oder des Subjekts, entgegengeſetzt dem Allgemeinen, vorkommt.

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S.* 273.

β) Zweitens kommt Fichte nicht zur Idee der Vernunft, als der vollendeten, realen Einheit des Subjekts und Objekts, oder des Ich und Nicht-Ich; ſie iſt ein Sollen, wie bei Kant, ein Ziel, ein Glauben,*) daß Beides an ſich Eins ſey, aber ein Ziel, deſſen Erreichung derſelbe Widerſpruch, wie bei Kant, iſt, nicht die gegenwärtige Wirklichkeit an ihm hat. Fichte bleibt beim Sollen ſtehen; jedoch wie Kant den Gedanken einer Vereinigung in einem Glauben hinſtellt, ſo ſchließt auch Fichte mit einem Glauben. Das hat er in popularen Schriften ausgeführt. — Weil nämlich Ich fixirt iſt als entgegengeſetzt gegen Nicht-Ich, und nur iſt als entgegengeſetzt, ſo geht es in jener Einheit verloren; — die Erreichung dieſes Ziels iſt deswegen in das ſchlechte, ſinnliche Unendliche hinausgeſchoben, eben ein Fortgang ohne Gegenwart, ohne Wirklichkeit an ihm ſelbſt: denn Ich hat nur in ſeinem Gegenſatze alle Wirklichkeit. — Die fichteſche Philoſophie erkennt nur den endlichen Geiſt, nicht den unendlichen, nicht als allgemeines Denken, wie die kantiſche das Nichtwahre; oder ſie iſt formell. Das Wiſſen von der abſoluten Einheit wird als Glauben an eine moraliſche Weltordnung gefaßt; ſie iſt abſolute Vorausſetzung; wir haben Glauben, bei Allem, was Ich thue, daß jede moraliſche Handlung einen guten Erfolg haben werde.**) Dieſe Idee iſt, wie bei Kant, ein Allgemeines, ein Gedankending. „In Summa, dadurch, daß etwas begriffen wird, hört es auf, Gott zu ſeyn; und jeder vorgebliche Begriff von Gott iſt nothwendig der eines Abgotts. — Religion iſt ein praktiſcher Glauben an die moraliſche Weltordnung“ (Gott); — „Glaube an eine überſinnliche Welt gehört, nach unſerer Philoſophie, unter die unmittelbaren Wahrheiten.“***) Fichte ſchließt ſo mit der höch-

*) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S.* 301.

**) *Ueber den Grund unſers Glaubens an eine göttliche Weltregierung (Fichte's Leben, Th. II), S.* 111.

***) Verantwortungsſchreiben gegen d. Anklage d. Atheismus, S. 51, 53.

ſten Idee, Vereinigung der Freiheit und Natur, ſo daß ſie unmittelbar nicht erkannte iſt; nur der Gegenſatz fällt in's Bewußtſeyn. Dieſe geglaubte Vereinigung findet er auch in Liebe Gottes. Als geglaubt, empfunden, gehört dieſe Form der Religioſität an, nicht der Philoſophie; und nur dieß in der Philoſophie zu erkennen, kann Intereſſe haben.

Es bleibt bei einer völlig ungenügenden Aeußerlichkeit: Weil eine Beſtimmtheit nothwendig, ſo die andere;— die Nicht-Ich liegt zu Grunde. Ich iſt auf ein Anderes bezogen, wieder auf ein Anderes u. ſ. f. in's Unendliche. „Die Wiſſenſchaftslehre iſt realiſtiſch. Sie zeigt, daß das Bewußtſeyn endlicher Naturen ſich ſchlechterdings nicht erklären laſſe, wenn man nicht eine unabhängig von denſelben vorhandene, ihnen völlig entgegengeſetzte Kraft annimmt, von der dieſelben, ihrem empiriſchen Daſeyn nach, ſelbſt abhängig ſind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine ſolche entgegengeſetzte Kraft, die von den endlichen Weſen bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird. Alle möglichen Beſtimmungen dieſer Kraft oder dieſes Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unſerem Bewußtſeyn vorkommen können, macht ſie ſich anheiſchig, aus dem beſtimmenden Vermögen des Ich abzuleiten, und muß dieſelben, ſo gewiß ſie Wiſſenſchaftslehre iſt, wirklich ableiten können. — Dieſe Wiſſenſchaft iſt aber nicht transcendent, ſondern transcendental. Sie erklärt allerdings alles Bewußtſeyn aus einem unabhängig von allem Bewußtſeyn Vorhandenen; aber ſie vergißt nicht, daß jenes Unabhängige abermals ein Produkt ihrer eigenen Denkkraft wird, mithin etwas vom Ich Abhängiges iſt, inſofern es für das Ich da ſeyn ſoll. — Alles iſt, ſeiner Idealität nach, vom Ich abhängig; Ich aber iſt, ſeiner Realität nach, ſelbſt abhängig. Dieß nothwendige Außerſich des endlichen Geiſtes, was nur für ihn, iſt derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herauskommen kann." *)

*) Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 272—274.

Ich iſt Denken, an ſich beſtimmend das Objekt; dieſe Fortbildung iſt Denken. Ich, als Subjekt des Bewußtſeyns, iſt Denken; die logiſche Fortbeſtimmung des Objekts iſt das in Subjekt und Objekt Identiſche, der weſentliche Zuſammenhang dasjenige, nach welchem das Objektive das Seinige des Ich iſt. Aber die fichte'ſche Wiſſenſchaftslehre faßt den Kampf des Ich mit Objekten als den des Fortbeſtimmtwerdens der Objekte durch Ich: aber keine Identität des ruhig ſich entwickelnden Begriffs.

γ) Weil Ich ſo auf einer Seite fixirt iſt, ſo geht von ihm, als dieſem Extrem, aller Fortgang des Inhalts der Wiſſenſchaft aus, und das Deduciren der fichte'ſchen Philoſophie, das Erkennen, ſeinem Inhalt und ſeiner Form nach, iſt ein Fortgang von Beſtimmtheiten zu andern, die nicht in die Einheit zurückkehren, oder durch eine Reihe von Endlichkeiten, die das Abſolute nicht an ihnen haben. Die abſolute Betrachtung fehlt, ſo wie ein abſoluter Inhalt. Z. B. die Betrachtung der Natur iſt ſo eine Betrachtung derſelben als reiner Endlichkeiten von einem Andern aus. So z. B. wird der organiſche Leib ſo begriffen: „Das Bewußtſeyn braucht eine ganz eigenthümliche Sphäre ſeiner Thätigkeit. Dieſe Sphäre iſt geſetzt durch eine urſprüngliche, nothwendige Thätigkeit des Ich, worin es ſich nicht frei weiß. Es iſt ein Anſchauen, ein Linien Ziehen; dadurch wird dieß angeſchaut als ein im Raum Ausgedehntes. Er iſt als ruhend, fortdauernd, und doch als unaufhörlich ſich verändernd oder als Materie geſetzt, — dieſe als eine Menge von Theilen, ſo hat ſie Glieder, — da die Perſon ſich nur einen Leib zuſchreiben kann, indem ſie ihn ſetzt als ſtehend unter der Einwirkung einer andern Perſon. Aber ebenſo nothwendig iſt, daß ich dieſe Einwirkung hemmen kann; und die äußere Materie iſt ebenſo als auch meinen Einwirkungen in ſie widerſtehend, d. h. als eine haltbare, zähe Materie geſetzt." *) Dieſe zähen

* *Grundlage des Naturrechts* (*Jena und Leipzig*, 1796), *Th. I, S.*55—71, *passim*

Materien müſſen ferner abgeſondert ſeyn, — die verſchiedenen Perſonen können nicht als Ein Teig aneinander kleben. Denn „mein Leib iſt mein Leib, nicht eines Andern; er ſoll ferner auch wirken, thätig ſeyn, ohne daß Ich durch ihn wirkte. Erſt durch Einwirkung eines Anderen kann ich ſelbſt thätig ſeyn, und ſtelle mich als vernünftiges Weſen dar, das von ihm reſpektirt werden kann; der Andere ſoll mich unmittelbar als vernünftiges Weſen behandeln, ich ſoll für ihn ein vernünftiges Weſen ſeyn, ehe ich thätig geweſen bin. D. h. meine Geſtalt muß durch ihr bloßes Daſeyn im Raume wirken, ohne daß ich thätig wäre; d. h. ſie muß *ſichtbar* ſeyn. Die wechſelſeitige Einwirkung vernünftiger Weſen ſoll ohne Thätigkeit auf einander geſchehen; es muß die *ſubtile* Materie geſetzt werden, daß ſie durch die bloße ruhende Geſtalt modificirt werde. So iſt das *Licht* deducirt, und dann ebenſo die *Luft*.“*)

Es iſt dieß ein bloßes äußerliches Fortgehen von Einem zum Andern, nach der Weiſe der gemeinen teleologiſchen Betrachtung, daß die Pflanzen und Thiere zur Nahrung des Menſchen vorhanden ſind. Dieß erhält die Wendung: Der Menſch muß eſſen, alſo muß etwas Eßbares da ſeyn, — ſomit ſind Pflanzen und Thiere deducirt; Die Pflanzen müſſen in Etwas ſtehen, — ſomit iſt die Erde deducirt. Es fehlt dabei ganz, daß der Gegenſtand betrachtet wird, was er an ihm ſelbſt iſt; er iſt ſchlechthin nur in Beziehung auf ein Anderes betrachtet. Daher kommt der thieriſche Organismus als eine zähe, haltbare Materie vor, die artikulirt iſt und modificirt werden kann, Licht als eine ſubtile Materie der Mittheilung des bloßen Daſeyns u. ſ. f., — wie dort Pflanze und Thier nur etwas Eßbares ſind. Von philoſophiſcher Betrachtung iſt dabei keine Rede.

Eben dieß iſt der Fall in Anſehung des Inhalts. Fichte hat auch *Moral*, *Naturrecht* verfaßt; er behandelt ſie aber

*) *Grundlage des Naturrechts Th. I, S. 78—82, passim.*

nur als Wiſſenſchaften des Verſtandes. Das fichte'ſche Naturrecht ſtellt z. B. die Organiſation des Staats auf. Dieſe Organiſation iſt gerade etwas ſo Geiſtloſes, als dieſe Deduktion natürlicher Dinge, und als manche der franzöſiſchen Konſtitutionen waren, die wir in neueren Zeiten ſahen; — eine formale äußerliche Verknüpfung und Beziehung, worin die Einzelnen als ſolche als abſolute gelten, oder das Recht das höchſte Princip iſt. Das Allgemeine iſt nicht der Geiſt, die Subſtanz des Ganzen, ſondern die äußerliche, verſtändige, negative Gewalt gegen die Einzelnen. Der Staat iſt nicht in ſeinem Weſen, ſondern nur als Rechtszuſtand begriffen, d. h. eben als eine äußerliche Beziehung von Endlichen zu Endlichen. — Die fichte'ſche Deduktion der rechtlichen und moraliſchen Begriffe bleibt gleichfalls in der Schranke des Selbſtbewußtſeyns und der Härte des Verſtandes ſtehen, gegen die Fichte's populare Darſtellungen von Religion und Sittlichkeit Inkonſequenzen darbieten. Kant hat angefangen, das Recht auf die Freiheit zu gründen, auch Fichte macht im Naturrecht die Freiheit zum Principe; es iſt aber, wie bei Rouſſeau, Freiheit in der Form des einzelnen Individuums. Es iſt dieß ein großer Anfang; aber um zum Beſonderen zu kommen, haben ſie Vorausſetzungen machen, aufnehmen müſſen. Es ſind mehrere Einzelne; die ganze Ausführung des Staats hat alſo zur Hauptbeſtimmung, daß die Freiheit der Einzelnen ſich durch die allgemeine Freiheit beſchränken müſſe. *) Sie bleiben immer Sprödes, Negatives gegen einander. Das Gefängniß, die Bande werden immer größer, ſtatt daß der Staat als Realiſirung der Freiheit gefaßt werde. Es geht mit bornirtem Verſtande fort, das Naturrecht iſt beſonders misrathen; er deducirt auch die Natur, ſo weit er ſie braucht, — das iſt ideenloſes Fortgehen.

*) *Grundlage des Naturrechts, Th. II, S. 21.*

2. Fichte's neu umgebildetes Syſtem.

In ſeinen ſpäteren, popularen Schriften hat Fichte Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgeſtellt, ohne philoſophiſches Intereſſe, für ein allgemeines Publikum, eine Philoſophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräthe, Kotzebue. Fichte hat eine große Aufregung ſeiner Zeit gegeben, den Kantianismus vollendet. — Popular ſagt er: „Nicht das endliche Ich iſt, ſondern die göttliche Idee iſt der Grund aller Philoſophie; Alles, was der Menſch aus ſich ſelbſt thut, iſt nichtig. Alles Seyn iſt lebendig und in ſich ſelbſt thätig: und es giebt kein anderes Leben als das Seyn, und kein anderes Seyn als Gott; Gott iſt alſo abſolutes Seyn und Leben. Das göttliche Weſen tritt auch aus ſich hervor, offenbart und äußert ſich, — die Welt." *) —

Dieſe Philoſophie enthält nichts Spekulatives, aber ſie fordert das Spekulative. Wie die kantiſche Philoſophie in ihrer Idee des höchſten Gutes, worin die Gegenſätze ſich vereinigen ſollen: ſo fordert die fichte'ſche Philoſophie die Vereinigung im Ich und in dem Anſich des Glaubens, in welchem das Selbſtbewußtſeyn in ſeinem Handeln von der Ueberzeugung ausgeht, daß an ſich ſein Handeln den höchſten Zweck hervorbringe und das Gute ſich realiſire. Es iſt in der fichte'ſchen Philoſophie nichts zu ſehen, als das Moment des Selbſtbewußtſeyns, des ſelbſtbewußten Inſichſeyns: wie in der engliſchen Philoſophie ebenſo einſeitig das Moment des Seyn-für-Anderes, oder des Bewußtſeyns nicht als Moment, ſondern als das Princip des Wahren ausgeſprochen iſt; — in keiner von Beiden die Einheit Beider, der Geiſt.

Fichte's Philoſophie macht in der äußeren Erſcheinung der Philoſophie einen bedeutenden Abſchnitt. Von ihm und ſeiner

*) Rixner: Handbuch d. Geſch. d. Phil., B. III, §. 192, S. 416; *Ueber das Wesen des Gelehrten (Berlin, 1806), S. 4—5, 15, 25—27.*

Manier kommt das abſtrakte Denken, die Deduktion und Konſtruktion. Mit der fichte'ſchen Philoſophie hat ſich eine Revolution in Deutſchland gemacht. Bis in die kantiſche Philoſophie hinein iſt das Publikum noch mit fortgegangen, bis zur kantiſchen Philoſophie erweckte die Philoſophie ein allgemeines Intereſſe; ſie war zugänglich, man war begierig darauf, ſie gehörte zu einem gebildeten Manne überhaupt. Sonſt beſchäftigten ſich Geſchäftsmänner, Staatsmänner damit; jetzt, bei der kantiſchen Philoſophie, ſinken ihnen die Flügel. Sie ſind nicht bis zum fichte'ſchen Spekulativen fortgegangen, haben gleich Abſchied genommen, wo es zum Spekulativen geht; beſonders ſeit Fichte wurde es Beſchäftigung weniger Männer. Das Publikum wurde durch die kantiſche und jacobi'ſche Philoſophie darin beſtärkt, daß das Wiſſen von Gott ein unmittelbares ſey, das man von Haus aus kenne, ohne zu ſtudiren.

Die Zeit hat nach Leben, nach Geiſt gerufen. Indem nun ſo der Geiſt in das Selbſtbewußtſeyn zurückgegangen, aber in es als leeres Ich, das ſich nur einen Inhalt, eine Erfüllung giebt durch Endlichkeiten, Einzelnheiten, die nichts an und für ſich ſind: ſo iſt die nächſte Stufe dieſe Erfüllung des Selbſtbewußtſeyns an ihm ſelbſt, den Inhalt ſich an ſich ſelbſt zu wiſſen, einen Inhalt, der, durchdrungen von ihm, ein ſelbſtbewußter, geiſtiger Inhalt, oder inhaltsvoller Geiſt ſey. Dieſe unmittelbare Einheit des ſelbſtbewußten Ich und ſeines Inhalts, oder der Geiſt, der ſein ſelbſtbewußtes Leben nur anſchaut, und dieß als die Wahrheit unmittelbar weiß, hat ſich dann in den poetiſchen und prophetiſchen, ſehnſüchtigen Tendenzen geäußert, in Auswüchſen, die aus der fichte'ſchen Philoſophie hervorgegangen ſind.

3. Hauptformen, die mit der fichte'ſchen Philoſophie zuſammenhangen.

Es fällt, in Anſehung des Inhalts, den das fichte'ſche Ich in ſeiner Philoſophie gewinnt, die vollkommene Geiſtloſigkeit,

Hölzernheit, und, das Wort zu ſagen, die gänzliche Albernheit zu ſehr auf, als daß bei ihm ſtehn geblieben werden könnte, — auch die philoſophiſche Einſicht in die Einſeitigkeit und Mangelhaftigkeit des Princips und der Nothwendigkeit, daß der Inhalt ſo ausfallen muß. Anderer Seits war aber darin das Selbſtbewußtſeyn, Ich, als das Weſen geſetzt, nicht ein fremdes, anderes Selbſtbewußtſeyn, ſondern Ich, — eine Bezeichnung, die Alle ſind, und in der Wirklichkeit Aller wiederklingt.

a. Der fichte'ſche Standpunkt der Subjektivität hat ſeine nichtphiloſophiſch ausgeführte Wendung behalten, und ſo ſeine Vollendung erhalten in Formen, die der Empfindung angehören, und zum Theil das Beſtreben waren, über die Subjektivität hinauszugehen, obgleich es dazu unfähig war. — Ich war das fichte'ſche Princip, es bleibt in dieſen Formen; dann iſt das Bedürfniß, dieſe Schranke zu durchbrechen. Bei Fichte erzeugt ſich die Schranke immer wieder. Ich, das dagegen reagirt, giebt ſich Ruhen in ſich ſelbſt; es ſoll konkret ſeyn, es iſt aber nur negatives Ruhen. Dieſe Form, die Ironie, hat zum Anführer Friedrich von Schlegel. Das Subjekt weiß ſich in ſich als das Abſolute, alles Andere iſt ihm eitel; alle Beſtimmungen, die es ſich ſelbſt vom Rechten, Guten macht, weiß es auch wieder zu zerſtören. Alles kann es ſich vormachen; es iſt aber nur Eitles, Heuchelei und Frechheit. Die Ironie weiß ihre Meiſterſchaft über alles dieſes; es iſt ihr Ernſt mit nichts, es iſt Spiel mit allen Formen. — —

In der Subjektivität, Individualität der eigenen Weltanſchauung findet Ich ſeine höchſte Eitelkeit, Religion. Alle verſchiedenen Individualitäten haben Gott in ſich. Die Dialektik iſt das Letzte, um ſich zu erheben und zu erhalten.

Wie dieß für's philoſophiſche Selbſtbewußtſeyn ausgeſprochen iſt, ſo hat für die allgemeine Bildung die fremde Intellektual-Welt alle Bedeutung und Wahrheit verloren: ſie, zuſammengeſetzt aus einer Göttlichkeit, die eine in der Zeit vergangene,

im Raume und Daſeyn einzelne geweſen war, aus einer Welt, welche jenſeits der Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns ſey, und aus einer, welche erſt kommen ſollte, und worin das Selbſtbewußtſeyn erſt ſein Weſen erreichen ſollte. Der Geiſt der Bildung hat ſie verlaſſen, und anerkennt nichts dem Selbſtbewußtſeyn Fremdes mehr. Nach dieſem Princip hat denn das geiſtige lebendige Weſen ſich in das Selbſtbewußtſeyn verſetzt, und die Einheit des Geiſtes meint es unmittelbar aus ſich ſelbſt, und in dieſer Unmittelbarkeit auf eine poetiſche oder wenigſtens prophetiſche Weiſe zu wiſſen. Was die poetiſche Weiſe betrifft, ſo weiß ſie von Leben und Perſon des Abſoluten unmittelbar in einer Anſchauung, nicht im Begriffe, und meint das Ganze als Ganzes, als ſich durchdringende Einheit zu verlieren, wenn ſie es nicht poetiſch ausſpräche; und was ſie poetiſch ausſpricht, iſt die Anſchauung des eigenen Lebens ſeines Selbſtbewußtſeyns. — Aber die Wahrheit iſt die abſolute Bewegung, und indem ſie eine Bewegung von Geſtalten, das Univerſum ein Reich von Geiſtern iſt: ſo iſt das Weſen dieſer Bewegung der Begriff, und ebenſo jeder einzelnen Geſtalt; er iſt ihre ideelle Form, nicht das Reale der Geſtalt. In der Geſtaltung iſt die Nothwendigkeit verloren, das eigene Thun, Leben und Selbſtgefühl bleibt in ſich; und dieſe Poeſie iſt ſchwankend zwiſchen der Allgemeinheit des Begriffs und der Beſtimmtheit und Gleichgültigkeit der Geſtalt, weder Fleiſch noch Fiſch, weder Poeſie noch Philoſophie.

Das prophetiſche Ausſprechen philoſophiſch ſeyn ſollender Wahrheiten, gehört dem Glauben, — dem Selbſtbewußtſeyn, das zwar den abſoluten Geiſt in ſich ſelbſt anſchaut, aber ſich als Selbſtbewußtſeyn nicht begreift, ſondern das abſolute Weſen über das Erkennen hinaus, jenſeits der ſelbſtbewußten Vernunft ſetzt: ſo Eſchenmayer, Jacobi. — Dieß begriffloſe prophetiſche Reden verſichert vom Dreifuß Dieß und Jenes vom abſoluten Weſen, und verlangt, daß Jeder unmittelbar in ſeinem Herzen es ſo finden ſolle. Das Wiſſen vom abſoluten Weſen

wird eine Herzensſache, es ſind eine Menge Inſpirirter, welche ſprechen, deren jeder einen Monolog hält, und den Andern eigentlich nur im Händedrucke und im ſtummen Gefühle verſteht. Was ſie ſagen, ſind häufig Trivialitäten, wenn ſie ſo genommen werden, wie ſie geſagt werden; das Gefühl, die Gebehrde, das volle Herz iſt es erſt, welche ihnen den Nachdruck geben müſſen, — für ſich ſagen ſie weiter nichts. — Sie überbieten einander in Einfällen der Einbildungskraft, ſehnſüchtiger Poeſie. Vor der Wahrheit erblaßt die Eitelkeit, kriecht hämiſch und höhniſch lächelnd in ſich zurück. — Frage nicht nach dem Kriterium der Wahrheit, ſondern dem Begriff des Wahren an und für ſich; darin fixire Deinen Blick.

b. Die zweite Form iſt, daß die Subjektivität ſich in die religiöſe Subjektivität geworfen hat. Verzweifelung am Denken, an Wahrheit, an und für ſich ſeyender Objektivität, und Unfähigkeit, eine Feſtigkeit, Selbſtthätigkeit ſich zu geben, hat ein edles Gemüth dahin gebracht, ſich auf ſeine Empfindung zu verlaſſen, und in der Religion etwas Feſtes zu finden; dieſes Feſte, dieſe innerliche Befriedigung überhaupt ſind religiöſe Empfindungen. — Dieſer Trieb zu etwas Feſtem hat Andere in poſitive Religioſität, in Katholicismus, Aberglauben, Wunder geworfen, um etwas Feſtes zu haben, weil der inneren Subjektivität Alles ſchwankt. Sie will ſich mit der ganzen Gewalt des Gemüths an Poſitives wenden, den Kopf unter das Poſitive beugen, dem Aeußerlichen ſich in die Arme werfen, und findet innere Nöthigung dazu.

c. Die Subjektivität beſteht im Mangel, aber Triebe nach einem Feſten, und bleibt ſo Sehnſucht. Dieſe Sehnſucht einer ſchönen Seele ſtellt ſich in Novalis' Schriften dar. Dieſe Subjektivität bleibt Sehnſucht, kommt nicht zum Subſtantiellen, verglimmt in ſich, und hält ſich auf dieſem Standpunkt feſt, — das Weben und Linienziehen in ſich ſelbſt; es iſt inneres Leben und Umſtändigkeit aller Wahrheit. — Die Ex-

travaganz der Subjektivität wird häufig Verrücktheit; bleibt ſie im Gedanken, ſo iſt ſie im Wirbel des reflektirenden Verſtandes befangen, der immer gegen ſich negativ iſt.

d. Eine andere Form der Subjektivität iſt Subjektivität der Willkür, Ignoranz. Sie ergriff dieß, daß die letzte Weiſe des Erkennens unmittelbares Wiſſen ſey, *Thatſache des Bewußtſeyns*; das iſt bequem. Die fichte'ſche Abſtraktion und ſein harter Verſtand hat Abſchreckendes für das Denken; die faule Vernunft ließ ſich Jenes geſagt ſeyn, und hat allem konſequenten Denken, aller Konſtruktion entſagt. Dieſe Willkür erlaubte ſich Alles, wie in der Tabagie, nahm ſich poetiſch, prophetiſch. Dann war ſie auch nüchterner und proſaiſcher; ſie hat die alte Logik und Metaphyſik wieder herbeigeholt, nur mit der Wendung, daß es Thatſachen des Bewußtſeyns ſeyen. So *Fries*. Er wollte die Kritik der reinen Vernunft verbeſſern, indem er die Kategorien als Thatſachen des Bewußtſeyns auffaßte. Beliebiger Stoff kann da hereingenommen werden. — Die Ehre iſt in Anſehung des Philoſophirens zu Grunde gegangen; denn ſie ſetzt eine Gemeinſchaftlichkeit von Gedanken, Grundſätzen, Forderung von Wiſſenſchaftlichkeit, oder auch nur Meinungen voraus. Es wurde aber Alles auf beſondere Subjektivität geſtellt; Jeder war hochmüthig und verachtend gegen Andere. — Die Vorſtellung von Selbſtdenken verbindet ſich damit. Man kann nicht für Andere denken: das Selbſtdenken iſt der Beweis; man ſoll *eigenthümliche* Partikularität aushecken, ſonſt hat man es nicht ſelbſt gedacht. Das ſchlechte Gemälde iſt das, wo der Künſtler ſich ſelbſt zeigt; Originalität iſt, etwas ganz Allgemeines zu produciren. Die Marotte des Selbſtdenkens iſt, daß Jeder Abgeſchmackteres hervorbringt, als ein Anderer. —

Bouterwek ſpricht von „*Virtualität*, Lebendigkeit der Kraft: daß Subjekt und Objekt als Eins, nämlich als abſolute Virtualität angeſchaut werden. — Mit dieſer abſoluten Vir-

tualität haben wir alles Seyn und Thun, nämlich die einige, abſolute und reine Einheit: haben wir, mit einem Worte, die Welt in uns, und uns in der Welt erfaßt, und zwar nicht durch Begriffe und Schlüſſe, ſondern unmittelbar durch die Kraft, die ſelbſt unſer Daſeyn ausmacht und unſere vernünftige Natur konſtituirt. — Das All oder wohl gar Gott zu erkennen, iſt jedem Sterblichen unmöglich." *)

Krug ſchrieb „Fundamental-Philoſophie," ſtellte „transcendentalen Synthetismus, — transcendentalen Realismus und transcendentalen Idealismus in unzertrennlicher Verbindung" auf. Es iſt eine „urſprüngliche transcendentale Syntheſis zwiſchen dem Realen und Idealen, zwiſchen dem denkenden Subjekte und der gegenüberſtehenden Außenwelt gegeben;" dieſe transcendentale Syntheſis muß „anerkannt und behauptet werden, ohne ſie erklären zu wollen." **) — Fries kehrt zum jacobi'ſchen Glauben zurück, in Form von unmittelbaren Grundurtheilen der Vernunft, ***) dunkeln, unausſprechlichen Vorſtellungen. †)

D. Schelling.

Das bedeutendſte, oder in philoſophiſcher Rückſicht einzig bedeutende Hinausgehen über die fichte'ſche Philoſophie hat Schelling endlich gethan. Die höhere ächte Form, die ſich an Fichte anſchloß, iſt die ſchelling'ſche Philoſophie.

Friedrich Wilhelm Joſeph Schelling, geboren zu Schorn-

---

*) *Rixner: Handb. d. Gesch. d. Phil., B. III,* §. 156, *S.* 347 — 348; *Vergl. Bouterwek's' Apodictik* (1799), *Th. II, S.* 206 — 212, *passim.*

**) *Krug: Entwurf eines neuen Organon der Philosophie* (*Meissen*, 1801), *S.* 75 — 76; *Rixner: Handbuch d. Geschichte d. Philosophie, B. III,* §. 157, *S.* 349.

***) *Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil., B. III,* §. 158, *S.* 350; *Fries: Neue Kritik d. Vernunft* (1. *Ausg., Heidelberg*, 1807), *B. I, S.* 75, 281, 284, 343.

†) *Rixner: a. a. O. S.* 351; *Fries: a. a. O., S.* 206.

dorf im Würtembergiſchen, am 27. Januar 1775, ſtudirte in Leipzig und Jena, wo er in nähere Beziehung mit Fichte trat. Seit mehreren Jahren iſt er Sekretär der Akademie der bildenden Künſte in München. Es kann nicht vollſtändig noch ſchicklich über ſein Leben geſprochen werden, da er noch lebt.

Die ſchelling'ſche Philoſophie iſt nun zunächſt übergegangen zum Erkennen Gottes; und ſie iſt ausgegangen von der kantiſchen und dann der fichte'ſchen Philoſophie. Schelling legt Jacobi's Princip von der Einheit des Denkens und Seyns zum Fundamente, nur daß er es näher zu beſtimmen anfängt. *) Die konkrete Einheit bei ihm iſt dann die, daß das Endliche ſo wenig als das Unendliche etwas Wahres iſt, die ſubjektive Idee ſo wenig als die Objektivität, und daß Verbindungen, in denen beide Unwahre als ſelbſtſtändig außer einander verknüpft werden, auch nur Verbindungen von Unwahren ſind. Die konkrete Einheit kann nur ſo gefaßt werden, daß ſie Proceß iſt und die lebendige Bewegung in einem Satze. Dieſe Untrennbarkeit iſt eben nur in Gott; das Endliche iſt dagegen dasjenige, was dieſe Trennbarkeit an ihm hat. Inſofern es ein Wahres iſt, iſt es auch dieſe Einheit, aber in einer beſchränkten Sphäre, und eben darum in der Trennbarkeit beider Momente.

Schelling hat ſeine philoſophiſche Ausbildung vor dem Publikum gemacht. Die Reihe ſeiner philoſophiſchen Schriften iſt zugleich Geſchichte ſeiner philoſophiſchen Bildung, und ſtellt ſeine allmählige Erhebung über das fichte'ſche Princip und den kantiſchen Inhalt dar, mit welchen er anfing; ſie enthält nicht eine Folge der ausgearbeiteten Theile der Philoſophie nach einander, ſondern eine Folge ſeiner Bildungsſtufen. Wenn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin ſich ſeine Philoſophie am Beſtimmteſten durchgeführt darſtellte, ſo kann man keine

*) *Schelling's philoſophiſche Schriften* (*Landshut*, 1809, *B. I*, *Vom Ich als Princip der Philoſophie*, *S.* 1—114), *S.* 3—4 (1. *Ausgabe*, *Tübingen*, 1795, *S.* 4—7).

ſolche nennen. Schelling's erſte Schriften ſind ganz fichtiſch, und nur nach und nach hat er ſich von der Form Fichte's losgemacht. Dieſe Form des Ich hat dieſe Zweideutigkeit, das abſolute Ich, Gott, und Ich in meiner Beſonderheit zu ſeyn;*) dieß hat den Anſtoß gegeben. Seine erſte, ganz kleine, Schrift, in Tübingen (1795) auf der Univerſität, heißt: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philoſophie“ (4 Bogen); ſie enthält nur Sätze der fichte'ſchen Philoſophie. So auch die nächſte Schrift: „Vom Ich als Princip der Philoſophie oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen“ (Tübingen, 1795) iſt ſelbſt noch ganz fichtiſch, nur hier ſchon mit einer weiteren allgemeineren Anſicht; Ich iſt als urſprüngliche Identität feſtgehalten.**) Doch finden wir ebenſo wörtliche Aufnahme des fichte'ſchen Princips und Darſtellung: „Nur dadurch, daß dem Ich urſprünglich Etwas entgegengeſetzt iſt, daß das Ich ſelbſt als Vielheit (in Zeit) geſetzt wird, iſt es möglich, daß das Ich über die Einheit des bloßen Geſetztſeyns in ihm hinausgehe, und daß es z. B. daſſelbe Geſetzte mehrmals ſetze.“ ***)

Dann ging er zur Natur-Philoſophie über, nahm kantiſche Formen und Reflexions-Beſtimmungen, wie Repulſion und Attraktion, aus deſſen Natur-Metaphyſik auf, und hat auch ganz empiriſche Erſcheinungen in kantiſche Ausdrücke gefaßt. Hierin ſtehen noch ganz ſeine erſten Werke hierüber: „Ideen zu einer Philoſophie der Natur,“ 1797; „Von der Weltſeele,“ 1798: die zweite Ausgabe hat gänzlich disparate Anhänge. Erſt ſpäter, in Bezug auf Herder'ſche und Kielmeyer'ſche Schriften, — wo von Senſibilität, Irritabilität und Reproduktion, ihren Geſetzen, z. B. daß je größer die Senſibilität, deſto geringer die

*) *Schelling's philoſophiſche Schriften: Vom Ich als Princip der Philoſophie, S. 99 flg. (S. 178 flg.).*

**) *Ebendaſelbſt, S. 23—24, (S. 38—42).*

***) Vom Ich als Princip d. Philoſophie (Tübingen, 1795), S. 150 (*Philoſ. Schriften, S. 83*).

Irritabilität u. ſ. f. geſprochen wird, wie bei Eſchenmayer von Potenzen, — faßte er dann (darum ſo früh aufgetreten) die Natur in Gedanken=Kategorien auf, und machte allgemeine beſtimmtere Verſuche wiſſenſchaftlicher Ausführung: da er Moral und Staat nach kantiſchen Grundſätzen darſtellte; ſo im „Transcendentalen Idealismus" im fichte'ſchen Sinne, aber nach Kant's „Zum ewigen Frieden".

In ſpäteren Darſtellungen fing er in jeder Schrift nur immer wieder von vorne an (ſtellte nie ein vollendet durchgeführtes Ganzes auf), weil man ſieht, daß das Vorhergehende ihm nicht Genüge gethan; und ſo hat er ſich in verſchiedenen Formen und Terminologien herumgeworfen. Es war immer Suchen nach einer neuen Form: „Entwurf eines Syſtems der Natur=Philoſophie," 1799; „Syſtem des transcendentalen Idealismus," 1800; „Bruno, ein Geſpräch über das göttliche und natürliche Princip der Dinge," 1802; „Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik," zweiten Bandes zweites Heft, 1801; „Neue Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik," 1802 flg. — Eins ſeiner ausgeführteſten Werke iſt ſeine Transcendental=Philoſophie. Dann machte er in ſeiner „Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik" den Anfang zu einer Behandlung des Ganzen. Hier geht Schelling gewiſſermaßen noch mit Bewußtloſigkeit von der fichte'ſchen Form des Konſtruirens aus; aber es liegt ſchon die Idee darin, daß die Natur eben ſo ein Syſtem des Vernünftigen iſt, als das Wiſſen.

Es iſt daher auch nicht thunlich, daß in ein Detail eingegangen werde über das, was ſchelling'ſche Philoſophie genannt wird, wenn es auch die Zeit erlaubte. Denn ſie iſt noch nicht ein in ſeine Glieder organiſirtes wiſſenſchaftliches Ganzes, ſondern beſteht mehr in einigen allgemeinen Momenten, die allein das ſich gleich Bleibende ſind. Dieſe Philoſophie iſt noch in der Arbeit ihrer Evolution begriffen, noch nicht zur reifen

Frucht gezeitigt; *) es iſt nur ihre allgemeine Idee anzugeben.

Das Bedürfniß der Philoſophie überhaupt. Wir haben bei Carteſius und Spinoza Denken und Ausdehnung als die zwei Seiten geſehen: Carteſius hat ſie in Gott vereinigt, aber auf unbegreifliche Weiſe; Spinoza hat ſie auch in Gott vereinigt, aber er faßt ihn als bewegungsloſe Subſtanz, — die Natur, der Menſch ſind Entwickelungen dieſer Subſtanz, es bleibt aber bei dieſem Namen ſtehen. Später ſahen wir die Form ſich ausbilden, Theils in den Wiſſenſchaften, Theils in der kantiſchen Philoſophie. Zuletzt war die Form für ſich als Subjektivität in der fichte'ſchen Philoſophie; aus ihr ſollten ſich alle Beſtimmungen entwickeln. Das Bedürfniß iſt, daß dieſe Subjektivität, unendliche Form, die wir in ſich verglimmen ſahen zur Ironie oder Willkür, von ihrer Einſeitigkeit befreit werde, um mit der Objektivität, Subſtantialität vereinigt zu werden. Oder die ſpinoziſtiſche Subſtanz ſoll nicht als das Unbewegte, ſondern als das Intelligente gefaßt werden, als eine in ſich thätige Form, nach der Nothwendigkeit ihrer Form gefaßt: ſo daß ſie das Schaffende der Natur iſt, aber ebenſo auch Wiſſen und Erkennen. Darum iſt es in der Philoſophie zu thun. Es iſt nicht formelle Vereinigung des Spinoza, noch ſubjektive Totalität, wie bei Fichte, ſondern Totalität mit der unendlichen Form; dieſes ſehen wir in der ſchelling'ſchen Philoſophie hervorgehen.

In einer ſeiner früheren Schriften hat Schelling Transcendental-Philoſophie und Natur-Philoſophie als die Seiten der Wiſſenſchaft vorgeſtellt, ſpäter die Natur-Philoſophie für ſich, und zwar in dem Sinne der allgemeinen Philoſophie; ſeine Philoſophie hat er auch Natur-Philoſophie genannt.

1. Ueber die Beſtimmung Beider hat er ſich erklärt im

---

*) *Vorlesungen von* 180⅚.

Syſteme des transcendentalen Idealismus. Wenn wir ſein Syſtem des transcendentalen Idealismus zuerſt betrachten, ſo hat es fichte'ſchen Ausgangspunkt; Schelling hielt ſich für Fichtianer. „Alles Wiſſen beruht auf der Uebereinſtimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven.“ Im gemeinen Sinne giebt man dieß zu, es iſt Einheit des Begriffs und der Realität. Die abſolute Einheit, wo das Exiſtirende vom Begriffe nicht verſchieden iſt, dieſe vollendete Idee iſt das Abſolute, nur Gott; alles Andere hat ein Moment der Nichtübereinſtimmung des Objektiven und Subjektiven. „Den Inbegriff alles Objektiven in unſerem Wiſſen können wir Natur nennen; der Inbegriff alles Subjektiven dagegen heiße das Ich oder die Intelligenz.“ *) Sie ſind an ſich identiſch und als identiſch vorausgeſetzt. Das Verhältniß der Natur zur Intelligenz hat er ſo angegeben: „Wenn nun alles Wiſſen zwei Pole hat, die ſich wechſelſeitig vorausſetzen und fordern, ſo muß es zwei Grundwiſſenſchaften geben, und es muß unmöglich ſeyn, von dem Einen Pol auszugehen, ohne auf den anderen getrieben zu werden.“ **) So treibt die Natur ſich zum Geiſt, ſo der Geiſt ſich zur Natur fort. Jedes kann zum Erſten gemacht werden, und Beides muß geſchehen; ſowohl das Ich als die Natur muß zum Erſten gemacht werden.

a. „Wird das Objektive zum Erſten gemacht,“ ***) ſo fangen wir mit den Naturwiſſenſchaften an; und „die nothwendige Tendenz,“ der Zweck „aller Naturwiſſenſchaft iſt alſo, von der Natur auf's Intelligente zu kommen. Dieß iſt das Beſtreben, Theorie in die Naturerſcheinungen zu bringen. Die höchſte Vervollkommnung der Naturwiſſenſchaft wäre die vollkommene Vergeiſtigung aller Naturgeſetze zu Geſetzen des Anſchauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müſſen

*) Syſtem des transcendentalen Idealismus, S. 1.
**) Ebendaſelbſt, S. 3.
***) Ebendaſelbſt, S. 2.

völlig verſchwinden, und nur die Geſetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß je mehr in der Natur ſelbſt das Geſetzmäßige hervorbricht, deſto mehr die Hülle verſchwindet, die Phänomene ſelbſt geiſtiger werden, und zuletzt aufhören. — Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige ſeyn, kraft welcher die ganze Natur ſich in eine Intelligenz auflöſte. — Die todten und bewußtloſen Produkte der Natur ſind nur mislungene Verſuche der Natur, ſich ſelbſt zu reflektiren, die ſogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz," die erſtarrte, verſteinerte Intelligenz; ſie iſt es nur an ſich, bleibt ſo in der Aeußerlichkeit: „daher in ihren Phänomenen," wenn auch „noch bewußtlos, ſchon der intelligente Charakter durchblickt. — Das höchſte Ziel, ſich ſelbſt zum Objekte zu werden, erreicht die Natur" (ſtatt Natur müßte es Begriff, Idee der Natur heißen) dann „erſt durch die höchſte und letzte Reflexion, welche nichts Anderes, als der Menſch, oder allgemeiner Das iſt, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerſt die Natur vollſtändig in ſich ſelbſt zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur urſprünglich identiſch iſt mit Dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird. — Durch dieſe Tendenz, die Natur intelligent zu machen, wird die Naturwiſſenſchaft zur Natur-Philoſophie." *) Der intelligente Charakter der Natur iſt als Bedürfniß der Wiſſenſchaft ausgeſprochen.

Es iſt weiter zu bemerken, daß Schelling in neueren Zeiten der Urheber der Natur-Philoſophie geworden iſt; ſie iſt nicht neue Wiſſenſchaft, wir hatten ſie immer, bei Ariſtoteles u. ſ. w. Die engländiſche Philoſophie iſt auch nur Faſſen des Natürlichen in Gedanken; Kräfte, Geſetze der Natur ſind Grundbeſtimmungen. Der Gegenſatz von Phyſik und Natur-Philoſophie iſt nicht Gegenſatz von Nichtdenken und Denken der Natur. Die Gedanken in der Phyſik ſind nur formelle Verſtan-

*) Syſtem des transcendentalen Idealismus, S. 3—5.

desgedanken; der nähere Inhalt, Stoff kann nicht durch den Gedanken ſelbſt beſtimmt werden, ſondern muß aus der Erfahrung genommen werden. Nur der konkrete Gedanke enthält ſeine Beſtimmung, Inhalt in ſich; nur die äußerliche Weiſe des Erſcheinens gehört den Sinnen an. Die Phyſiker wiſſen nicht, daß ſie denken, wie jener Engländer Freude empfand, daß er Proſa ſprechen konnte. — Schelling's Verdienſt iſt nicht, daß er an das Auffaſſen der Natur den Gedanken brachte, ſondern daß er die Kategorien des Denkens der Natur änderte; Formen des Begriffs, der Vernunft brachte er an die Natur, ſo im Magnetismus die Form des Schluſſes. Er hat nicht nur dieſe Formen aufgezeigt, ſondern die Natur auch zu konſtruiren, aus dem Princip zu entwickeln geſucht.

b. Das Zweite iſt die andere Beſtimmung: „Oder das Subjektive wird zum Erſten gemacht." So iſt hier „die Aufgabe die: Wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt?" Dieß wäre dann die wahre Transcendental-Philoſophie. „Vom Subjektiven als vom Erſten und Abſoluten auszugehen, und das Objektive aus ihm entſtehen zu laſſen," das iſt der entgegengeſetzte Gang; die Betrachtung deſſelben iſt der Inhalt der Transcendental-Philoſophie, „die andere nothwendige Grundwiſſenſchaft der Philoſophie." *) Das Organ der Transcendental-Philoſophie iſt das Subjektive, das Produciren des innern Handelns. Das Produciren und Reflektiren auf dieß Produciren, das Bewußtloſe und Bewußte in Einem, iſt der äſthetiſche Akt der Einbildungskraft. **)

α. In Anſehung des Ich als Grundlage der Transcendental-Philoſophie (ſo hat er es damals genannt) geht nun Schelling ebenſo zu Werke, wie Fichte. Hier wird vom Faktum des Wiſſens, Princip des Wiſſens angefangen, „in welchem der Inhalt durch die Form und die Form durch den Inhalt bedingt

*) Syſtem des transcendentalen Idealismus, S. 5—7.
**) *Ebendaselbst*, S. 17—21 *passim*.

iſt;" dieß iſt formell A=A. Aber iſt A? Ich iſt „der Punkt, wo Subjekt und Objekt unvermittelt Eins ſind;" und das iſt der Akt des Selbſtbewußtſeyns. Was es mit dem äußerlichen Objekte für eine Bewandtniß habe, iſt eben die Frage, die erſt im weiteren Verlauf entſchieden werden muß. Nur der Begriff des Ich iſt feſtzuhalten. „Der Begriff des Ich, d. h. der Akt, wodurch das Denken überhaupt ſich zum Objekte wird, und das Ich ſelbſt (das Objekt) ſind abſolut Eins; außer dieſem Akt iſt Ich nichts." *) Es iſt der Akt, wodurch das Denken ſich zum Objektiven macht, und worin Ich mit dem Objektiven, dem Gedanken in Uebereinſtimmung geſetzt wird. Und von dieſem Standpunkte aus wäre das Objektive aufzuzeigen, wie Ich dazu fortgeht.

„Ich, als reiner Akt, als reines Thun, iſt im Wiſſen ſelbſt nicht objektiv, deswegen, weil es Princip alles Wiſſens iſt. Soll es Objekt des Wiſſens werden, ſo muß dieß durch eine vom gemeinen Wiſſen ganz verſchiedene Art zu wiſſen geſchehen." Das unmittelbare Bewußtſeyn dieſer Identität iſt das Anſchauen, innerlich aber wird es „die intellektuelle Anſchauung;" ſie „iſt ein Wiſſen, das Produciren ſeines Objekts iſt: ſinnliche Anſchauung iſt Anſchauen, das erſcheint ſo, daß das Anſchauen ſelbſt vom Angeſchauten verſchieden iſt. Die intellektuelle Anſchauung iſt nun Organ alles transcendentalen Denkens," überhaupt der Akt des reinen Selbſtbewußtſeyns; „Ich iſt nichts Anderes, als ein ſich ſelbſt zum Objekt werdendes Produciren." **) — Schelling iſt einer Seits von der fichte'ſchen Philoſophie ausgegangen, und anderer Seits macht auch er, wie Jacobi, zum Princip das unmittelbare Wiſſen, — die intelligente Anſchauung, die der Menſch haben müſſe, und beſonders der Philoſoph. Der Inhalt dieſer intelligenten Anſchauung, was in ihr Gegenſtand wird, iſt nun auch das Abſolute, Gott, das Anundfürſich-

*) *System d. transcendentalen Idealismus*, *S.* 24—46 *passim.*
**) *Ebendaselbst*, *S.* 49—52.

ſeyende, aber als konkret, ſich in ſich vermittelnd, als die abſolute Einheit des Subjektiven und Objektiven ausgedrückt, oder als die abſolute Indifferenz des Subjektiven und Objektiven.—

Die ſchelling'ſche Philoſophie macht alſo den Anfang vom unmittelbaren Wiſſen, von der intellektuellen Anſchauung; aber das Zweite iſt, daß ihr Inhalt nicht mehr das Unbeſtimmte, das Weſen der Weſen iſt, ſondern das Abſolute als konkret. Was die Form der intellektuellen Anſchauung anbetrifft, ſo iſt darüber ſchon geſprochen; es iſt die bequemſte Manier, die Erkenntniß darauf zu ſetzen, — auf das, was einem einfällt. Aber das unmittelbare Wiſſen von Gott als einem geiſtigen iſt nur für chriſtliche Völker, nicht für andere, nicht im Bewußtſeyn anderer Völker. Noch zufälliger erſcheint dieß unmittelbare Wiſſen als intellektuelle Anſchauung des Konkreten, näher Identität der Subjektivität und Objektivität. Indem die Vorausſetzung der Philoſophie iſt, daß die Individuen haben die unmittelbare Anſchauung von dieſer Identität des Subjektiven und Objektiven, ſo erſcheint die Philoſophie in den Individuen als ein Kunſttalent, Genie, als ob nur Sonntagskinder ſie hätten. Philoſophie aber iſt, ihrer Natur nach, fähig, allgemein zu ſeyn; denn ihr Boden iſt das Denken, und eben dadurch iſt der Menſch Menſch. Alſo das Princip iſt ein ſchlechthin allgemeinrs; wenn aber eine beſtimmte Anſchaunng, Bewußtſeyn gefordert wird, wie das Bewußtſeyn oder die Anſchauung der Identität des Subjektiven und Objektiven, ſo iſt dieß die Forderung eines beſtimmten, beſonderen Denkens.

In dieſer Form nun aber des Wiſſens des Abſoluten als konkret, und näher in der Form der Einheit des Subjektiven und Objektiven, hat ſich die Philoſophie getrennt von der Vorſtellung, dem gewöhnlichen vorſtellenden Bewußtſeyn und ſeiner Weiſe der Reflexion. Schon bei Kant (deſſen verworrenem Idealismus) iſt der Anfang dieſer Trennung von der gewöhnlichen Weiſe des Bewußtſeyns gemacht. Nur das Reſultat, daß das

Abſolute nicht erkannt werden kann, iſt allgemein gemacht, utiliter acceptirt, ſo daß das Philoſophiren ein Ueberflüſſiges ſey. Und noch mehr hat ſich mit der fichte'ſchen Philoſophie das gewöhnliche Bewußtſeyn von der Philoſophie ausgeſchieden; Fichte's Ich iſt nicht bloß das des empiriſchen Bewußtſeyns, ſondern es ſollen auch erkannt, gewußt werden ſolche allgemeine Gedankenbeſtimmungen, die nicht in das gewöhnliche Bewußtſeyn fallen. Vornehmlich hat ſich die Philoſophie als ſchelling'ſche Philoſophie von dieſem gewöhnlichen vorſtellenden Bewußtſeyn geſchieden. Fichte hat zwar beſonders die Tendenz der Popularität, ſeine ſpäteren Schriften ſind beſonders zu dieſem Zweck geſchrieben, wie z. B. der Verſuch, „die Leſer zum Verſtändniß zu zwingen;" aber dieſe Popularität hat er nicht erreicht. Und noch weniger iſt dieß bei Schelling der Fall; denn das Konkrete iſt, ſeiner Natur nach, gleich ſpekulativ. Der konkrete Inhalt, Gott, Leben, oder welche beſondere Form er hat, iſt wohl Inhalt des gewöhnlichen Bewußtſeyns; aber die Schwierigkeit iſt, daß das, was im Konkreten enthalten iſt, gedacht wird, die Gedanken konkret werden, die unterſchiedenen Beſtimmungen gedacht werden. Es iſt der Standpunkt des Verſtandes, die Gedanken zu unterſcheiden, zu beſtimmen gegen einander; und die Forderung des Philoſophirens iſt, dieſe unterſchiedenen Gedanken zuſammen zu bringen. Das natürliche Bewußtſeyn hat allerdings das Konkrete zum Gegenſtand, aber der Verſtand entzweit, unterſcheidet, hält an den endlichen Gedankenbeſtimmungen feſt; und die Schwierigkeit iſt, die Einheit zu faſſen und feſtzuhalten. Unendlich und endlich, Urſach und Wirkung, poſitiv und negativ hält man immer auseinander; das Denken fängt damit an. Es iſt das Gebiet des reflektirenden Bewußtſeyns, dieß hat denn das alte metaphyſicirende Bewußtſeyn mitmachen können; aber das Spekulative iſt, dieſen Gegenſatz vor ſich zu haben und ihn aufzulöſen.

So iſt hier bei Schelling die ſpekulative Form wieder em-

wieder emporgekommen, und die Philoſophie iſt ſo wieder ein Eigenthümliches geworden; das Princip der Philoſophie, das Denken, das Denken an ſich, das vernünftige Denken hat die Form des Denkens erhalten. In der ſchelling'ſchen Philoſophie iſt ſo auch wieder der Inhalt, die Wahrheit, zur Hauptſache geworden, wogegen in der kantiſchen Philoſophie das Intereſſe ſich beſonders ſo ausgeſprochen hat, daß das Wiſſen, das Erkennen, das ſubjektive Erkennen unterſucht werden ſolle; es iſt als plauſibel erſchienen, daß man das Inſtrument, das Erkennen, zuerſt unterſuche. Es iſt die Geſchichte, die von dem σχολαστικός erzählt wird, der nicht eher in's Waſſer gehen wollte, als bis er ſchwimmen könne. Das Erkennen unterſuchen, heißt: das Erkennen erkennen; wie man aber erkennen will, ohne zu erkennen, iſt nicht zu ſagen. — Dieß iſt nun der Standpunkt der ſchelling'ſchen Philoſophie überhaupt. —

Schelling nimmt Bezug auf die fichte'ſche Philoſophie, und dieſe Beziehung iſt ſo ausgedrückt: Ich iſt ſogleich Ich=Ich, Ich bin für mich Selbſtbewußtſeyn; ſo bin Ich Subjekt-Objekt. „Die Wiſſenſchaft kann von nichts Objektivem ausgehen," ſondern vom „Nicht-Objektiven, das ſich ſelbſt zum Objekte wird" als „urſprüngliche Duplicität." *) Ich bin für mich, mir Gegenſtand; die Beziehung von Beiden, Ich als Subjekt und Ich als Objekt, iſt nur Ich, — Ich iſt nur dieſe Einheit Beider, es iſt Subjekt-Objekt. Im Selbſtbewußtſeyn bin ich bei mir ſelbſt Objektivität, Unterſchied von mir iſt nicht vorhanden; die Unterſchiedenen ſind unmittelbar identiſch, und dieſem Selbſtbewußtſeyn gegenüber iſt noch nichts. — „Der Idealismus iſt der Mechanismus des Entſtehens der objektiven Welt aus dem innern Princip der geiſtigen Thätigkeit." **)

β. Indem nun der Unterſchied des Subjekts und Objekts eintritt und genommen wird, ſo ergiebt ſich Verhältniß des Ichs

*) *Syſtem d. transcendentalen Idealismus, S.* 55—58, *paſſim.*
**) *Ebendaſelbſt, S.* 63—65.

zu ſeinem Anderen; *) das iſt der zweite Satz bei Fichte. Die weitere Analyſe iſt nun die Beſchränkung des Ich durch ſich ſelbſt. Das Ich ſetzt ſich entgegen; es iſt Nicht-Ich, indem es ſich als bedingt ſetzt. Das iſt der unendliche Anſtoß; denn dieſes Bedingtſeyn iſt das Ich ſelbſt. α) „Ich iſt als Ich unbegrenzt," es iſt wirklich, „nur inſofern es begrenzt iſt," ſich auf Nicht-Ich bezieht. Nur ſo iſt Bewußtſeyn; Selbſtbewußtſeyn iſt leere Beſtimmung. Ich wird ſich durch ſeine Selbſtanſchauung endlich. „Dieſer Widerſpruch läßt ſich nur dadurch löſen, daß Ich in dieſer Endlichkeit ſich unendlich wird, d. h. ſich anſchaut als ein unendliches Werden." Die Beziehung des Ich auf ſich und auf den unendlichen Anſtoß ſind unzertrennlich. — β) „Ich iſt nur begrenzt, inſofern es" über ſeine Schranke hinausgeht, „unbegrenzt iſt;" dieſe Grenze iſt alſo nothwendig. Dieſer Widerſpruch, der vorhanden iſt, bleibt, wenn auch Ich das Nicht-Ich immer beſchränkt. — „Beide Thätigkeiten, die in's Unendliche hinausgehende, begrenzbare, reelle, objektive Thätigkeit, und die begrenzende, ideelle, ſetzen ſich wechſelſeitig voraus. Idealismus reflektirt bloß auf die Eine, Realismus auf die andere, transcendentaler Idealismus auf beide." **) Das iſt Verwirrung in Abſtraktionen.

γ. „Weder durch die begrenzende noch durch die begrenzte Thätigkeit kommt das Ich zum Selbſtbewußtſeyn. Es iſt ſonach eine dritte, aus beiden zuſammengeſetzte Thätigkeit, durch welche das Ich des Selbſtbewußtſeyns entſteht." Dieſe Trennung, die immer vorhanden iſt, wird nur in einem Dritten gelöſt; „dieſe dritte iſt die zwiſchen beiden" Gegenſätzen „ſchwebende, — der Streit entgegengeſetzter Richtungen." ***) Es iſt nur weſentliche Beziehung, relative Identität; der Unterſchied bleibt immer darin. Dieſes Dritte iſt herauszuheben. „Dieſer

*) *Syſtem des transcendentalen Idealismus*, *S.* 69—70.
**) *Ebendaſelbſt*, *S.* 72—79.
***) Ebendaſelbſt, S. 85—86.

Streit wird nicht in einer einzigen Handlung, ſondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden können." *) Der Streit ſolcher entgegengeſetzten Richtungen, der Richtung des Ich in ſich und nach Außen wird ſcheinbar ſo gelöſt, daß er nur im unendlichen Progreß gelöſt wird. Wenn vollſtändig, ſo müßte die ganze innerliche und äußerliche Natur in allem ihren Detail dargeſtellt werden. Die Philoſophie kann nur die Haupt-Epochen aufſtellen. „Wenn alle Zwiſchenglieder der Empfindung dargelegt werden könnten, ſo müßte uns das auf eine Deduktion aller Qualitäten in der Natur führen; was unmöglich iſt." **) Dieſes Dritte, was die Vereinigung unmittelbar in ſich enthält, iſt ein Denken, in dem die Beſonderheit ſchon enthalten iſt. Das iſt der kantiſche intuitive Verſtand oder intelligente Anſchauung, anſchauende Intelligenz. Dieſes Dritte, was die abſolute Einheit der Widerſprüche iſt, nennt Schelling auch intellektuelle Anſchauung.

c. Das Ich iſt hier nicht einſeitig gegen Anderes: es iſt Identität des Bewußtloſen und Bewußten, aber nicht eine ſolche, deren Grund im Ich ſelbſt liegt. ***) Dieſes Ich muß das abſolute Princip ſeyn: „Die ganze Philoſophie geht von einem Princip aus, das als das abſolut Identiſche nicht-objektiv iſt." Denn iſt es objektiv, ſo iſt damit gleich Trennung geſetzt; ein Anderes ſteht ihm gegenüber. Das Princip iſt aber Auflöſung dieſes Gegenſatzes; es iſt an und für ſich nicht-objektiv. „Wie ſoll ſolches Princip nun zum Bewußtſeyn hervorgerufen und verſtanden werden, was nothwendig iſt, wenn es Bedingung des Verſtehens der ganzen Philoſophie iſt? Daß es durch Begriffe ebenſo wenig aufgefaßt als dargeſtellt werden könne, bedarf keines Beweiſes." Begriff nennt Schelling nämlich gemeine Kategorie; Begriff iſt aber das konkrete, in ſich unend-

*) Syſtem des tranſcendentalen Idealismus, S. 89.
**) Ebendaſelbſt, S. 98.
***) *Ebendaselbst*, S. 442—444.

liche Denken. „Es bleibt alſo nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anſchauung dargeſtellt werde. Wenn es nun eine ſolche Anſchauung gäbe, welche das abſolut Identiſche, an ſich weder Subjektive noch Objektive zum Objekt hat, und man ſich für ſolche, die" doch „nur eine intellektuelle ſeyn kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe," ſo wäre die Frage: „Wodurch kann man nun dieſe Anſchauung wieder objektiv machen, d. h., wie kann außer Zweifel geſetzt werden, daß ſie nicht auf einer ſubjektiven Täuſchung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, von allen Menſchen anerkannte Objektivität jener Anſchauung giebt?" Dieſes intellektuelle Princip an ſich ſollte alſo in einer Erfahrung gegeben werden, um ſich darauf berufen zu können. „Die Objektivität der intellektuellen Anſchauung iſt die Kunſt. Das Kunſtwerk nur reflektirt mir, was ſonſt durch Nichts reflektirt wird, jenes abſolut Identiſche, was ſelbſt im Ich ſchon ſich getrennt hat." *) Die Objektivität der Identität und das Wiſſen derſelben iſt die Kunſt; in Einer und derſelben Anſchauung iſt Ich ſeiner ſich bewußt und bewußtlos.**) Dieſe objektiv gewordene intellektuelle Anſchauung iſt objektive ſinnliche Anſchauung; — eine andere Objektivität iſt der Begriff, die eingeſehene Nothwendigkeit.

Die beiden Haupt-Momente ſind einer Seits: die intellektuelle Anſchauung iſt als das Princip gefordert; das Subjekt muß ſich als intellektuelle Anſchauung verhalten, wenn es philoſophiren will. Das Subjekt muß nicht mit der Reflexion behaftet ſeyn, das iſt Verſtandesbeſtimmung. Ebenſo ſinnliche Wahrnehmung für ſich enthält nur Außereinander, iſt nicht intellektuell. Es wird alſo ſowohl für den Inhalt der Philoſophie ein Princip vorausgeſetzt, als auch für das ſubjektive Philoſophiren; es wird gefordert, man ſolle ſich intellektuell anſchauend verhalten. Auf der anderen Seite ſoll dieſes Princip

*) Syſtem des transcendentalen Idealismus, S. 471—472.
**) *Ebendaselbst*, *S.* 475.

doch auch bewährt werden; dieſes geſchieht im Kunſtwerk. Es iſt die höchſte Weiſe der Objektivirung der Vernunft, weil da ſinnliche Vorſtellung geeint iſt mit Intellektualität; das ſinnliche Daſeyn iſt nur Ausdruck von Geiſtigkeit. Die höchſte Objektivität, die Ich, das Subjekt erlangt, die höchſte Identität des Objektiven und Subjektiven iſt nun das, was Schelling **Einbildungskraft** nennt; und das Objekt, die intelligente Anſchauung derſelben, iſt die Kunſt. Die Kunſt wird ſo als das Innerſte und Höchſte gefaßt, das in Einem das Intellektuelle und Reelle producire: und das Philoſophiren vorgeſtellt als dieſe **Genialität** der Kunſt. — Aber Kunſt und Einbildungskraft iſt nicht das Höchſte. Denn die Idee, der Geiſt kann nicht auf eine Weiſe wahrhaft ausgedrückt werden, wie die, in der die Kunſt ihre Idee ausdrückt. Dieß iſt immer Weiſe der Anſchauung; und wegen dieſer Form der Exiſtenz, dieſer ſinnlichen Weiſe, kann das Kunſtwerk nicht entſprechen dem Geiſte. Indem ſo der letzte Punkt als Einbildungskraft, als Kunſt bezeichnet iſt, ſo iſt dieß ſelbſt im Subjekt ein untergeordneter Standpunkt; und ſo iſt dieſer Punkt ſelbſt nicht dieſe abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven.

Das vernünftige ſpekulative Denken iſt nach ſeinem ſubjektiven Denken gefordert. Man kann nichts Anderes ſagen, als: Du haſt die intellektuelle Anſchauung nicht, wenn Dir dieſes falſch erſcheint. Die intellektuelle Anſchauung iſt die fichte'ſche Einbildungskraft, das Schweben beider Richtungen; Etwas zu beweiſen, begreiflich zu machen, fällt alſo weg. Das richtige Auffaſſen wird direkt gefordert. — Die andere Seite iſt dieſe, daß die Idee, inſofern ſie als Princip ausgeſprochen iſt, aſſertoriſch vorangeſtellt iſt. Das Abſolute iſt die abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven, die abſolute Indifferenz des Reellen und Ideellen, der Form und des Weſens, des Allgemeinen und Beſonderen; in der Identität Beider iſt weder das Eine noch das Andere. Es iſt aber auch nicht abſtrakte, leere,

trockene Einheit: Das iſt die logiſche Identität, das Klaſſificiren nach Gemeinſchaftlichem; der Unterſchied bleibt aber da draußen liegen. Die Identität iſt konkret, ſowohl Subjektivität als Objektivität; ſie ſind als aufgehobene, ideelle darin enthalten. Zur Vorſtellung kann dieſe Identität leicht gebracht werden: Die Vorſtellung z. B. iſt ſubjektiv, ſie hat zugleich beſtimmten Inhalt des Außereinander; dennoch iſt die Vorſtellung einfach, — es iſt Ein Akt, Eine Einheit. — Das Mangelhafte in der ſchelling'ſchen Philoſophie iſt, daß der Punkt der Indifferenz des Subjektiven und Objektiven vorn hingeſtellt, dieſe Identität abſolut aufgeſtellt wird, ohne daß es bewieſen wird, daß dieß das Wahre iſt. Oft braucht Schelling die Form Spinoza's, ſtellt Axiome auf. Man will, wenn man philoſophirt, daß es ſo iſt, bewieſen haben. Wird aber mit der intellektuellen Anſchauung angefangen, ſo iſt das Aſſertion, Orakel, das man ſich gefallen laſſen ſoll, weil die Forderung gemacht iſt, daß man intellektuell anſchaue.

Es ſind im Allgemeinen dieſe beiden Gänge ſehr beſtimmt ausgedrückt. Eine Seite iſt dabei dieſe Durchführung der Natur zum Subjekt: die andere die des Ichs zum Objekt. Die wahre Durchführung aber könnte nur auf logiſche Weiſe geſchehen; denn dieſe enthält den reinen Gedanken. Aber die logiſche Betrachtung iſt das, wozu Schelling in ſeiner Darſtellung, Entwickelung nicht gekommen iſt. Der wahrhafte Beweis, daß dieſe Identität das Wahrhafte iſt, könnte vielmehr nur ſo geführt werden, daß jedes für ſich unterſucht wird in ſeinen logiſchen Beſtimmungen, d. h. in ſeinen weſentlichen Beſtimmungen: woran ſich ſodann ergeben müßte, daß das Subjektive dieß iſt, ſich zu verwandeln in Objektives, und das Objektive dieß iſt, nicht ſo zu bleiben, ſondern ſich ſubjektiv zu machen. Man müßte am Endlichen ſelbſt aufzeigen, daß es den Widerſpruch in ſich enthielte, und ſich zum Unendlichen machte; ſo hätten wir alſo die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Bei ſolchem Verfahren

wird dieſe Einheit nicht vorausgeſetzt, ſondern es wird an ihnen ſelbſt gezeigt, daß ihre Wahrheit ihre Einheit iſt, jedes für ſich aber einſeitig: daß ihr Unterſchied ſich verkehrt, umſchlägt in dieſe Einheit; — da der Verſtand meint, an den Unterſchieden habe er ein Feſtes. So wäre dann das Reſultat der denkenden Betrachtung, daß jedes ſich unter der Hand zu ſeinem Gegentheile macht, und nur die Identität Beider die Wahrheit iſt. Der Verſtand nennt allerdings dieſe Verwandlung Sophiſterei, Hokuspokus, Gaukelei u. ſ. f. So wäre dieſe Identität als Reſultat, — nach Jacobi als Bedingtes, Hervorgebrachtes geſetzt. Aber zu bemerken iſt, daß dieſe Entwickelung, das Reſultat, eine Einſeitigkeit enthält, und daher dieß Vermitteln ſelbſt wieder aufzuheben, als unmittelbar zu ſetzen iſt; es iſt ein Proceß, der ebenſo das Vermitteln in ſich iſt. Schelling hat wohl dieſe Vorſtellung im Allgemeinen gehabt, hat ſie aber nicht auf beſtimmte logiſche Weiſe durchgeführt; — bei Schelling iſt es unmittelbare Wahrheit.

Das iſt Hauptſchwierigkeit bei der ſchelling'ſchen Philoſophie. Dann hat man ſie misverſtanden, platt gemacht. Es iſt leicht zu zeigen, daß das Subjektive und Objektive verſchieden iſt. Wären ſie nicht unterſchieden, ſo wäre damit nichts zu machen, wie mit A=A; aber ſie ſind entgegengeſetzt als Eins. In allem Endlichen iſt eine Identität vorhanden, nur das iſt wirklich; aber außer, daß das Endliche dieſe Identität iſt, iſt auch Nicht-Uebereinſtimmung der Subjektivität und Objektivität, des Begriffs und der Realität, — das iſt die Endlichkeit.— Dieſem Principe Schelling's fehlt die Form, der Beweis; es iſt nur hingeſtellt.

2. In folgenden Darſtellungen that ſich nun auch das Bedürfniß zu beweiſen hervor; aber iſt die Manier einmal angenommen, ſo iſt das Beweiſen nur Reflektiren, — das iſt formell geblieben. Schelling hat, indem es in ſeiner Darſtellung Bedürfniß iſt, anzufangen mit der Idee des Abſoluten als Iden-

tität des Objektiven und Subjektiven, verſucht, dieſe Idee zu beweiſen, und zwar in der „neuen Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik." Aber dieſe Beweiſe ſind höchſt formell geführt: ſo daß ſie eigentlich immer das vorausſetzen, was bewieſen werden ſoll. Das Axiom nimmt die Hauptſache im Voraus an; und ſo iſt ſchon Alles geſchehen. Z. B. „das Innere des Abſoluten oder das Weſen deſſelben kann nur als abſolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden. — Denn das Abſolute iſt nur abſolut, und was in demſelben gedacht wird, iſt nothwendig und immer daſſelbe, nämlich nothwendig und immer abſolut. Wäre die Idee des Abſoluten ein allgemeiner Begriff" (Vorſtellung), „ſo würde dieß nicht hindern, daß in ihm, dieſer Einheit der Abſolutheit unerachtet, eine Differenz angetroffen würde. Denn die verſchiedenſten Dinge ſind doch im Begriff immer Eins und identiſch, wie ein Rechteck, Vieleck und Cirkel Figuren ſind. Die Möglichkeit der Differenz aller Dinge bei vollkommener Einheit im Begriff liegt in der Art, wie das Beſondere in ihnen dem Allgemeinen verbunden iſt. Im Abſoluten fällt dieß gänzlich hinweg, weil es zu ſeiner Idee gehört, daß das Beſondere in ihm auch das Allgemeine, das Allgemeine das Beſondere, und durch dieſe Einheit auch ferner Form und Weſen in ihm Eins ſeyen. Mithin folgt in Anſehung des Abſoluten unmittelbar daraus, daß es abſolut iſt, auch die abſolute Ausſchließung aller Differenz aus ſeinem Weſen." *)

Jene Identität iſt nun auch in einem anderen Buche bezeichnet als abſolute Indifferenz des Objektiven und Subjektiven: ſo daß Beide darin ihre wahre Beſtimmung haben. Aber der Ausdruck Indifferenz iſt zweideutig, es iſt Gleichgültigkeit gegen Beides; und ſo hat es den Schein, als ob die Erfüllung der Indifferenz, wodurch ſie konkret iſt, gleichgültig iſt. Schelling

*) Neue Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. I, Stück I, S. 52—53.

ſagt auch: Identität des Weſens und der Form, des Unendlichen und Endlichen, des Poſitiven und Negativen. Alle ſolche Gegenſätze kann man gebrauchen; ſie ſind aber nur abſtrakt, und beziehen ſich auf verſchiedene Stufen der Entwickelung des Logiſchen ſelbſt. Von dieſer abſoluten Identität geht Schelling nun aus; und eine ausführliche Darſtellung ſeiner Philoſophie iſt in der „Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik" enthalten. Hier hat er, wie Spinoza, eine geometriſche Methode gebraucht: Axiome, dann Sätze, die den Beweis führen, dann abgeleitete Sätze. Aber dieſe Methode hat keine wahrhafte Anwendung auf die Philoſophie. Er hat hierbei gewiſſe Formen des Unterſchieds vorausgeſetzt, die er Potenzen nennt, und von Eſchenmayer, der ſie aufbrachte, aufgenommen hat; *) es ſind die fertigen Unterſchiede, deren ſich Schelling bedient.

a. Vor's Erſte hat Schelling wieder die ſpinoziſtiſche Subſtanz, das einfache abſolute Weſen hervorgerufen **) — und dem transcendentalen Idealismus wieder die Bedeutung des abſoluten Idealismus gegeben —: ***) aber ſo, daß dieß Weſen unmittelbar an ihm ſelbſt die abſolute Form oder das abſolute Erkennen iſt, ein ſelbſtbewußtes Weſen, — wie es bei Spinoza die Form eines Gegenſtändlichen oder Gedachten hatte. Spekulative Philoſophie beſteht in dieſer Behauptung, nicht für ſich, ſondern iſt ihre reine Organiſation; das Erkennen ſteht im Abſoluten. †) Dieſe Einheit des Weſens und der Form iſt das Abſolute, oder, wenn wir das Weſen als das Allgemeine, die Form als das Beſondere betrachten: ſo iſt es die abſolute Einheit des Allgemeinen und Beſonderen, oder des Seyns und des Erkennens. Die Form iſt, für ſich betrachtet, das Beſondere oder das Hervortreten der Differenz (die Sub-

*) *Zeitschrift für spekulative Physik, B. II, Heft II, Vorerinnerung, S. XIII.*

**) *Ebendaselbst, §. 44, Anm. S. 28.*

***) *Vergl. Ebendaselbst, Vorerinnerung, S. VI — VII.*

†) *Ebendaselbst, §. 7., S. 5.*

jektivität). Aber die Differenten, Subjekt und Objekt, oder Allgemeines und Beſonderes, ſind nur ideelle Gegenſätze; ſie ſind im Abſoluten ſchlechthin Eins. Um dieſe Einheit zu faſſen, muß die Form in dem Sinne des Denkens oder ſelbſtbewußten Erkennens aufgefaßt werden. Dieſe Form oder Erkenntniß als dieſe Einheit iſt die Anſchauung, die das Denken und Seyn abſolut gleich ſetzt, und indem ſie das Abſolute formell ausdrückt, zugleich Ausdruck ſeines Weſens, ſeines Seyns, wird. *)— Intellektuell iſt dieſe Anſchauung, weil ſie Vernunftanſchauung iſt, und als Erkenntniß zugleich abſolut Eins iſt mit dem Gegenſtande der Erkenntniß.

Wie Fichte mit Ich=Ich anfängt, ſo gleichfalls Schelling, oder mit der abſoluten Anſchauung als Satz oder Definition ausgedrückt, daß „die Vernunft abſolute Indifferenz des Subjekts und Objekts iſt:“ ſo daß es weder das Eine noch das Andere iſt, ſondern dieſer, wie aller Gegenſatz, ſchlechthin darin vertilgt iſt. Dieſe unmittelbare intellektuelle Anſchauung oder dieſe Definition des Abſoluten iſt hiermit das Vorausgeſetzte, die Forderung an Jeden, der philoſophiren will, dieſe Anſchauung zu haben. **) Wer die Einbildungskraft nicht hat, ſich dieſe Einheit vorzuſtellen, entbehrt des Organs der Philoſophie. ***) — Dieſes Anſchauen iſt ſelbſt das Erkennen, aber es iſt noch nichts Erkanntes; es iſt das Unvermittelte, Geforderte. Als ſo ein Unmittelbares muß man ſie haben; und Etwas, das man haben kann, kann man auch nicht haben. — Dieſe unmittelbare Forderung hat daher der ſchelling'ſchen Philoſophie das Anſehen gegeben, als ob ihre Bedingung ein eigenes Talent, Genie oder Zuſtand des Gemüths erfordere, überhaupt etwas Zufälliges. Denn das Unmittelbare, Angeſchaute iſt in der Form

*) *Zeitschrift für spekulative Physik*, *B. II*, *Heft II*, §. 17—19, *S.* 11—12.

**) *Ebendaselbst*, §. 1, *S.* 1—2.

***) *Ebendaselbst*, §. 2—3, *S.* 2—4.

eines Seyenden oder Zufälligen, nichts Nothwendiges; und wer ſie nicht verſteht, muß eben meinen, er beſitze dieſe Anſchauung nicht. Oder, um ſie zu verſtehen, muß man ſich Mühe geben, die intellektuelle Anſchauung zu haben; ob man ſie aber hat oder nicht, kann man nicht wiſſen, — nicht daraus, daß man ſie verſteht: denn man kann bloß meinen, ſie zu verſtehen.

Daß die intellektuelle Anſchauung oder der Begriff der Vernunft ein Vorausgeſetztes iſt, und ſeine Nothwendigkeit nicht dargeſtellt iſt, dieß iſt ein Mangel, durch den ſie dieſe Geſtalt hat. Schelling ſcheint mit Plato, wie mit den Neuplatonikern, dieß gemein zu haben, das Wiſſen in die innere Anſchauung der ewigen Ideen zu ſetzen, worin die Erkenntniß unvermittelt und unmittelbar im Abſoluten iſt. Allein wenn Plato von dieſer Anſchauung der Seele, die von allem endlichen empiriſchen oder reflektirten Erkennen ſich befreit hat, und die Neuplatoniker von der Entzückung des Denkens ſprechen, in welcher das Erkennen unmittelbares Erkennen des Abſoluten iſt: ſo iſt dabei weſentlich dieſer Unterſchied zu bemerken, daß mit Plato's Erkennen des Allgemeinen oder ſeiner Intellektualität, worin aller Gegenſatz ſich als ein realer aufhebt, die Dialektik vergeſellſchaftet iſt, d. h. die begriffene Nothwendigkeit des Aufhebens dieſer Gegenſätze, — daß Plato nicht damit anfängt; ſie ſind aufgehoben ſo, daß bei ihm iſt die Bewegung, worin ſie ſich aufheben. Das Abſolute iſt ſelbſt als dieſe Bewegung des Sichaufhebens zu faſſen; dieß iſt dann wirkliches Erkennen und Erkennen des Abſoluten.

α. Dieß Abſolute beſtimmt Schelling als die abſolute Identität oder Indifferenz, A = A, *) des Subjektiven und Objektiven, oder des Endlichen und Unendlichen, zufällig bald in dieſer, bald in einer andern Form des Gegenſatzes. Dieſe Idee hat

*) *Zeitschrift für spekulative Physik*, *B. II*, *Heft II*, §. 4, *S. 4*; §. 23, Erl., S. 15.

un n icht die Dialektik, als durch welche dieſe Gegenſätze ſich ſelbſt zum Uebergehen in ihre Einheit beſtimmen, ſondern die intellektuelle Anſchauung zu ihrer Bewährung: ſo wie auch der Fortgang nicht die immanente Entwickelung aus der ſpekulativen Idee iſt, ſondern nach der Weiſe äußerer Reflexion geſchieht. — „Zwiſchen Subjekt und Objekt iſt keine andere, als quantitative Differenz möglich. Denn es iſt keine qualitative Differenz Beider denkbar," alſo nur die der Größe. Der Gegenſatz tritt alſo an dieſem Abſoluten hervor, und wird als ein nur relativer und quantitativer oder unweſentlicher beſtimmt *) (da er doch vielmehr qualitativ gefaßt und ſo gezeigt werden muß als ein Unterſchied, der ſich aufhebt): ſo daß jede Seite aber eine relative Totalität, **) und ſogleich in der einen der eine Faktor, in der andern der andere Faktor überwiegend iſt, A = B, Beide aber abſolute Identität bleiben. ***) — Dieß iſt ungenügend, es giebt noch andere Beſtimmungen; die Differenz iſt allerdings qualitativ, das iſt aber nicht abſolute Beſtimmung. Die quantitative Verſchiedenheit iſt nicht wahrhafter Unterſchied; das Verhältniß iſt ganz äußerlich. Das Uebergewicht des Objektiven und Subjektiven iſt auch keine Gedankenbeſtimmung, ſondern nur ſinnliche Beſtimmung.

Dieſe quantitative Differenz iſt die Form actu. Das Abſolute iſt quantitative Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, inſofern auf das Setzen des Unterſchiedes Bezug genommen wird. †) „In Bezug auf die abſolute Identität iſt keine quantitative Differenz denkbar. Die quantitative Differenz iſt nur außerhalb der abſoluten Identität und außerhalb der abſoluten Totalität möglich." ††) „Es iſt nichts an ſich außerhalb der Totalität,

---

*) Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. II, Heft II, §. 23, S. 13—14

**) *Ebendaselbst*, §. 42, *S.* 26.

***) Ebendaſelbſt, §. 23, Erl., S. 14—15.

†) Ebendaſelbſt, §. 24, S. 15; §. 30, *S.* 17.

††) Ebendaſelbſt, §. 25, u. Zuſ.; §. 26, Zuſ., S. 15—16.

nur vermöge willkürlicher Trennung des Einzelnen vom Ganzen." *) „Die abſolute Identität iſt nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven." Die quantitative Differenz außerhalb (ſ. oben) der abſoluten Identität und Totalität erſcheint als die abſolute Identität ſelbſt, nur unter der Form der quantitativen Indifferenz. **) „Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven iſt der Grund aller *Endlichkeit*." ***) Eine ſolche quantitative Differenz nennt Schelling auch *Potenz*: „Jede beſtimmte Potenz bezeichnet eine beſtimmte quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven." ****) — „Dieſer Gegenſatz findet gar nicht ſtatt an ſich, oder vom Standpunkte der Spekulation aus. Von dieſem aus iſt A ſo gut, als B; denn A wie B iſt die ganze abſolute Identität, die nur unter beiden Formen, aber unter beiden gleich exiſtirt." †) A=B iſt relative Totalität. „Die abſolute Identität iſt das Univerſum ſelbſt." ††) Das Schema derſelben, als Linie gleich angenommen, iſt:

$$\frac{\overset{+}{A}=B \qquad\qquad A=\overset{+}{B}}{A=A}$$

„worin nach jeder Richtung daſſelbe Identiſche, aber nach entgegengeſetzten Richtungen mit überwiegendem A oder B geſetzt iſt." †††)

β. Die näheren Hauptmomente des Anfangs ſind:

αα. Daß die erſte quantitative Differenz des Abſoluten, oder „die erſte relative Totalität" (Identität) „die *Materie* iſt,"

---

*) Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. II, Heft II, §. 28, Anmerkung, S. 16.

**) Ebendaſelbſt, §. 31, 30, S. 17—19.

***) *Ebendaselbst*, §. 37, *S.* 22.

****) Ebendaſelbſt, §. 42, Erk. 2, S. 26.

†) Ebendaſelbſt, §. 44, Anm., S. 27—28.

††) *Ebendaselbst*, §. 32, *S.* 19.

†††) Ebendaſelbſt, §. 46, Zuſ. S. 29.

die erſte Potenz. „Beweis: A=B iſt weder als relative Identität, noch als relative Duplicität etwas Reelles. — Als Identität kann A=B im Einzelnen, wie im Ganzen, nur durch die Linie ausgedrückt werden,“ — erſte Dimenſion. „Aber in jener Linie iſt A durchgängig als ſeyend geſetzt;“ A iſt nicht an ſich, ſondern nur als A=A. „Alſo ſetzt dirſe Linie durchgängig A=B als relative Totalität voraus; die relative Totalität iſt alſo das erſte Vorausgeſetzte, und wenn die relative Identität iſt, ſo iſt ſie nur durch jene,“ — Duplicität, zweite Dimenſion. „Ebenſo ſetzt die relative Duplicität die relative Identität voraus. — Relative Identität und Duplicität ſind in der relativen Totalität zwar nicht actu, aber doch potentia enthalten.“ *)

„Die abſolute Identität, als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in der Materie, iſt die Schwerkraft.“ **) „A und B überwiegend ſind: jenes Attraktiv-, dirſes Expanſiv-Kraft.“ ***) „Das quantitative Setzen der Attraktiv- und Expanſiv-Kraft geht ins Unendliche; ihr Gleichgewicht iſt im Ganzen, nicht im Einzelnen.“ †)

ββ. Dieſe Identität ſelbſt als ſeiend geſetzt, iſt das Licht: „A^2 iſt das Licht,“ die zweite Potenz; inſofern A=B, iſt auch A^2 geſetzt. ††) Dieſelbe Identität, „unter der Form der relativen Identität,“ der hervortretenden Polarität „von A und B geſetzt, iſt Kohäſions-Kraft.“ Die aktive Kohäſion iſt der Magnetismus, und das materielle Univerſum ein unendlicher Magnet, †††) — wo die Reihe der Körper, Planeten, Metalle u. ſ. f. beſondere

*) Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. II, Heft II, §. 51, S. 35—36.
**) Ebendaſelbſt, §. 54, S. 40.
***) *Ebendaselbst*, §. 56, *Zus.* 2, *S.* 42.
†) *Ebendaselbst*, §. 57, *u. Erl.*, *S.* 43—44.
††) Ebendaſelbſt, §. 62—64, S. 47—48; §. 92—93, *S.* 59—60.
†††) *Ebendaselbst*, §. 67—69, *S.* 49—50.

Kohäſions-Verhältniſſe ausdrücken. *) Der magnetiſche Proceß iſt die Differenz in der Indifferenz, und die Indifferenz in der Differenz, **) abſolute Identität als ſolche. Der Indifferenzpunkt iſt das Weder-Noch und Sowohl-Als auch; potentia ſind die Pole dieſelben Weſen, nur unter ihren Faktoren geſetzt. — Beide Pole ſind „nur mit überwiegendem Plus oder Minus," ***) nicht reine Abſtraktionen. „Im Totalmagnet iſt der empiriſche Magnet der Indifferenzpunkt. Der empiriſche Magnet iſt das Eiſen." ****) „Alle Körper ſind bloße Metamorphoſen des Eiſens, — ſind potentialiter im Eiſen enthalten." †) „Je zwei differente Körper, die ſich berühren, ſetzen in ſich wechſelſeitig relative Kohäſions-Verminderung und Erhöhung. Dieſe wechſelſeitige Kohäſions-Veränderung durch Berührung zweier differenter Körper — Waſſerſtoff und Sauerſtoff — iſt Elektricität." ††)

γγ. „Die Totalität des dynamiſchen Proceſſes wird nur durch den chemiſchen Proceß dargeſtellt," deſſen Totalprodukt, die Schwere durch das Licht als Grund zur bloßen Form des Seyns der abſoluten Identität herabgeſetzt, der Organismus (A^3), die dritte Potenz iſt. †††)

γ. Es iſt großer Formalismus. Dieſe Potenzen erſcheinen als Nord- und Süd-, Oſt- und Weſt-Polarität: ferner ihre Verwickelungen als Nord-Weſt, Süd-Oſt u. ſ. w. Zur letzten gehört Merkur, Venus, Erde u. ſ. f. ††††) — „Die Kohäſion iſt die Impreſſion

*) *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, *B. I*, *St. II*, *S.* 98.

**) *Ebendaselbst*, *S.* 92—93; *Erster Entwurf eines Systems der Natur-Philosophie*, *S.* 297.

***) *Zeitschrift für spekulative Physik*, *B. II*, *Heft II*, §. 68, *Zus.*, *S.* 49.

****) *Ebendaselbst*, §. 76, *u. Erk.*, *S.* 53.

†) *Ebendaselbst*, §. 78, *Zus.*; §. 77, *S.* 53.

††) *Ebendaselbst*, §. 83, *u. Zus.*, *S.* 54; §. 103, *Anm.*, *S.* 76.

†††) Ebendaſelbſt, §. 112, S. 84; §. 136—137, *S.* 109—110; §. 141, *Zus.* 1, *S.* 112.

††††) *Neue Zeitschrift*, *B. I*, *St. II*, *S.* 117—118.

der Selbſt=" (des Lichts) „oder Ichheit in der Materie, wodurch ſie zuerſt als Beſonderes aus der allgemeinen Identität heraustritt, und ſich in das Reich der Form erhebt." *) Planeten und Metalle bilden eine Reihe unter der Form dynamiſcher Kohäſion, wo nach der einen Seite die Kontraktion, nach der andern die Expanſion überwiegend iſt. **) „Die Kohäſion außerhalb des Indifferenzpunkts nenne ich paſſive. Nach der negativen Seite" (Pole) „zu fallen einige der dem Eiſen am nächſten ſtehenden, hierauf die ſogenannten edlen Metalle," dann der „Diamant, zuletzt der Kohlenſtoff, die größte paſſive Kohärenz. Nach der poſitiven Seite fallen wiederum einige Metalle, durch welche ſich die Kohärenz des Eiſens verliert," der Auflöſung nähert, zuletzt „in den Stickſtoff verſchwindet." ***)

Es iſt Formalismus, Alles als Reihe darzuſtellen, oberflächliche Beſtimmung ohne Nothwendigkeit; ſtatt Begriffe finden wir Formeln. Es iſt glänzende Einbildungskraft, wie bei Görres. Schelling hat ſich in zu viele Einzelnheiten ausgelaſſen, eine Konſtruktion geben wollen. — In dieſer Darſtellung iſt er in der Entwickelung jedoch nur fortgegangen bis zum Organismus; was aber die Seite des Geiſtes betrifft, ſo hat er dieſe in ſeiner früheren Schrift, „Syſtem des transcendentalen Idealismus," in größerer Ausführlichkeit gegeben. In Rückſicht des Praktiſchen iſt er jedoch nicht weiter fortgegangen, wie Kant in ſeiner Schrift vom ewigen Frieden. Eine beſondere Abhandlung über die Freiheit iſt tiefer ſpekulativer Art; aber ſie betrifft nur dieſen einen Punkt.

Schelling iſt nun der Stifter der neueren Natur-Philoſophie. Natur-Philoſophie heißt im Ganzen nichts Anderes, als die

*) Neue Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. I, St. II, S. 93.

**) *Zeitschrift für spekulative Physik, B. II, Heft II, §. 95, S. 64—66; Neue Zeitschrift, a. a. O., S. 118—119.*

***) *Zeitschrift für spekulative Physik, a. a. O., §. 95, S. 67—68.*

Natur denkend betrachten. Dieß thut die gewöhnliche Phyſik aber auch; denn ihre Beſtimmungen von Kräften, Geſetzen u. ſ. f. ſind Gedanken. Nur, wenn die Philoſophie über die Form des Verſtandes hinausgeht, und den ſpekulativen Begriff erfaßt hat: ſo muß ſie die Denkbeſtimmungen, die Kategorien des Verſtandes über die Natur ändern. Kant hat hierzu ſchon den Anfang gemacht; und Schelling hat in Stelle der gewöhnlichen Metaphyſik der Natur, den Begriff derſelben zu faſſen geſucht. Schelling nennt die Natur die todte, erſtarrte Intelligenz: ſo daß ſie nichts iſt, als die äußerliche Weiſe des Daſeyns des Syſtems der Gedankenformen, wie der Geiſt iſt das Daſeyn deſſelben Syſtems in der Form des Bewußtſeyns. Dieß iſt eins der Verdienſte Schelling's, den Begriff und die Form des Begriffs in der Natur eingeführt zu haben, den Begriff geſtellt zu haben an die Stelle der gewöhnlichen Verſtandes-Metaphyſik.

Die Hauptform iſt die von Kant wieder in Erinnerung gebrachte Form der Triplicität, die Form der erſten, zweiten und dritten Potenz. Er fängt von der Materie an, ſo daß er ſagt, die erſte Indifferenz in der Unmittelbarkeit iſt die Materie, und dann hiervon zu weiteren Beſtimmungen übergeht. Aber der Fortgang erſcheint mehr als ein äußerlich angebrachtes Schema, das Logiſche des Fortgangs iſt nicht entwickelt; und dadurch hat ſich die Natur-Philoſophie beſonders in Miskredit geſetzt, indem ſie auf ganz äußerliche Weiſe verfahren iſt, ein fertiges Schema zum Grunde legt, und darunter die Naturanſchauung bringt. Dieſe Formen waren bei Schelling Potenzen; aber man hat auch, ſtatt ſolcher mathematiſchen Formen oder des Typus von Gedanken, ſinnliche Formen zum Grunde gelegt, wie Jacob Böhm Schwefel, Mercurius. Man hat ſo den Magnetismus, die Elektricität und den Chemismus in der Natur als die drei Potenzen beſtimmt; und man hat ſo beim Organismus z. B. die Reproduktion den Chemismus, die Irritabilität die Elektricität und

die Senſibilität den Magnetismus genannt. *) Dieſer Unfug, Formen, die aus einem Kreiſe der Natur genommen ſind, auf einen anderen Kreis anzuwenden, iſt weit gegangen; Oken nennt z.B. die Holzfaſern Nerven, das Gehirn der Pflanze. Das iſt Spiel der Analogie, aber um Gedanken iſt es zu thun; Nerven ſind keine Gedanken, ebenſo nicht die Ausdrücke: Pol der Kontraktion, der Expanſion, das Männliche, Weibliche u. ſ. f. Dieſer Formalismus, ein äußerliches Schema anzuheften an eine Sphäre der Natur, die man betrachten will, iſt das äußerliche Thun der Natur-Philoſophie; und ſie nimmt dieß Schema ſelbſt aus der Phantaſie. Alles dieß geſchieht, um dem Gedanken zu entgehen; und dieß iſt denn doch die letzte einfache Beſtimmung, um die es ſich handelt.

b. In der neueſten Darſtellung hat Schelling andere Formen gewählt; er hat ſich, wegen unausgebildeter Form und Mangel an Dialektik, in verſchiedenen Formen herumgeworfen, weil keine befriedigend iſt. — Die Realiſirung der Idee fängt in Anſehung des Gegenſatzes mit dem Gegenſatze des Allgemeinen und Beſonderen, Endlichen oder Unendlichen an, ohne ihn ſelbſt als ſolchen zu begreifen, oder anders ſo, daß er in der Form hervortrete. Statt Uebergewicht ſagt er: Weſen und Form; er unterſcheidet ſie. — Die andere Seite aber iſt, worein wahrhaft die Realität des Subjekts und Objekts geſetzt wird; ſie wird allein darein geſetzt, daß das Subjekt nicht in der Beſtimmtheit, Subjekt gegen Objekt zu ſeyn, wie in der fichte'ſchen Philoſophie, als an ſich ſeyend geſetzt wird, ſondern als Subjekt-Objekt, als Identität Beider: eben das Objekt nicht nach ſeiner ideellen Beſtimmtheit als Objekt, ſondern inſofern als es ſelbſt abſolut iſt, oder die Identität des Subjektiven und Objektiven. — In anderen Darſtellungen gebraucht Schelling die Form, daß ſie auseinander treten, daß auf einer Seite das End-

*) *Vergl.: Erster Entwurf eines Systems der Natur-Philosophie, S.* 297.

liche in's Unendliche eingebildet, auf der andern das Unendliche in's Endliche: jenes die ideelle Seite, dieß die Natur, die reelle Seite.

Darin beſteht nun die wahre Abſolutheit von Allem und Jedem, daß es ſelbſt nicht als Allgemeines und Beſonderes, ſondern das Allgemeine in dieſer ſeiner Beſtimmtheit ſelbſt als Einheit des Allgemeinen und Beſonderen, und ebenſo das Beſondere als Einheit Beider erkannt wird. Die Konſtruktion beſteht eben darin, jedes Beſondere, Beſtimmte in das Abſolute zurückzuführen, oder es zu betrachten, wie es in der abſoluten Einheit iſt; ſeine Beſtimmtheit iſt nur ſein ideelles Moment, ſeine Wahrheit aber eben ſein Seyn im Abſoluten. Dieſe drei Momente (Potenzen): der Einbildung des Weſens in die Form, und der Form in das Weſen, welche beide relative Einheiten ſind, und das Dritte, die abſolute Einheit, rekurriren in jedem einzelnen wieder; ſo daß die Natur als die Einbildung des Weſens in die Form oder des Allgemeinen in's Beſondere ſelbſt wieder dieſe drei Einheiten an ihr hat, und ebenſo die ideelle Seite, — jede Potenz für ſich iſt wieder abſolut. Dieß iſt die allgemeine Idee der wiſſenſchaftlichen Konſtruktion des Univerſums: die Triplicität, welche das Schema des Ganzen iſt, in jedem Einzelnen ebenſo zu wiederholen, dadurch die Identität aller Dinge zu zeigen, und eben dadurch ſie in ihrem abſoluten Weſen zu betrachten, daß ſie alle dieſelbe Einheit ausdrücken. *)

Die nähere Erläuterung iſt höchſt formell: α) „Das Weſen wird in die Form, da dieſe für ſich das Beſondere (Endliche) iſt, dadurch gebildet, daß das Unendliche hinzukommt, die Einheit in die Vielheit, die Indifferenz in die Differenz aufgenommen wird." β) Die andere Beſtimmung iſt: „Die Form wird dadurch in das Weſen gebildet, daß das Endliche in das

*) *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, *B. I*, *St. II*, *S.* 34 — 38.

Unendliche, die Differenz in die Indifferenz aufgenommen wird.“ Einbilden, Aufnehmen ſind ſinnliche Ausdrücke.

„Anders ausgedrückt: das Beſondere wird dadurch zur abſoluten Form, daß das Allgemeine mit ihm Eins wird, das Allgemeine dadurch zum abſoluten Weſen, daß das Beſondere mit ihm Eins wird. Dieſe beiden Einheiten ſind aber im Abſoluten nicht außereinander, ſondern ineinander, und darum das Abſolute abſolute Indifferenz der Form und des Weſens.“ Der Unterſchied wird immer wieder aus dem Abſoluten entfernt.

„Durch dieſe beiden Einheiten werden zwei verſchiedene Potenzen beſtimmt, an ſich aber ſind Beide die völlig gleichen Wurzeln des Abſoluten.“ Das iſt Verſicherung, beſtändige Rückkehr nach jeder Unterſcheidung.

α. „Von der erſten abſoluten Ein-Bildung ſind in der erſcheinenden Natur die Abbildungen, daher Natur, an ſich betrachtet, nichts Anderes, als jene Ein-Bildung, wie ſie im Abſoluten (ungetrennt von der andern) iſt. Denn dadurch, daß das Unendliche in das Endliche, wird das Weſen in die Form eingebildet; da nun die Form nur durch das Weſen Realität erlangt, ſo kann das Weſen, da es in die Form, ohne daß dieſe (nach der Vorausſetzung) gleicherweiſe in das Weſen eingebildet iſt, ſich nur als Möglichkeit oder Grund von Realität, nicht aber als Indifferenz der Möglichkeit und Wirklichkeit darſtellen. Aber was ſich ſo verhält, nämlich als Weſen, ſofern es bloß Grund von Realität, alſo zwar in die Form, nicht aber hinwiederum die Form in es ſelbſt eingebildet iſt, iſt, was ſich als Natur darſtellt.“ *)

β. „Das Weſen ſcheint in die Form, hinwiederum aber ſcheint auch die Form in das Weſen zurück; dieß iſt die andere Einheit,“ — das Geiſtige.

„Dieſe wird dadurch geſetzt, daß das Endliche in das Un-

*) Neue Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. I, St. II, S. 39—40.

endliche aufgenommen wird. Hiermit ſchlägt die Form, als das Beſondere, in das Weſen ein, und wird ſelbſt abſolut. Die Form, die in das Weſen eingebildet wird, ſtellt ſich im Gegenſatze gegen das Weſen, das in die Form, und welches nur als Grund erſcheint, als abſolute Thätigkeit und poſitive Urſache von Realität dar. — Die Ein-Bildung der abſoluten Form in das Weſen iſt, was wir als Gott denken, und von dieſer Ein-Bildung ſind die Abbilder in der ideellen Welt, welche daher in ihrem Anſich die andere Einheit iſt." *)

γ. In beiden Potenzen, Sphären, ſind nun dieſe gedoppelten In-Eins-Bildungen. Das Abſolute ſelbſt, Gott, iſt aber abſolute Einheit der Form und des Weſens, als Einheit beider Einbildungen. In dieſen beiden Einbildungen kommen auch in jeder die drei Einbildungen vor. Jede von beiden Einbildungen iſt die ganze Totalität, aber nicht geſetzt, nicht erſcheinend als ſolche, ſondern überwiegend mit dem einen oder dem andern Faktor. **) — Jede von beiden Seiten hat nun an ihr ſelbſt wieder dieſe Unterſchiede, und zwar:

αα. Der Grund, die Natur nur als Grund, iſt die Materie, die Schwere; die zweite Potenz iſt aber „auch in der reellen Welt, das Licht, das in der Finſterniß ſcheint, die in das Weſen gebildete Form. Die Einbildung der Form in das Weſen, in der realen Welt, iſt der allgemeine Mechanismus, die Nothwendigkeit. — Die abſolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Realen, daß die Materie ganz Form, die Form ganz Materie iſt, iſt der Organismus, der höchſte Ausdruck der Natur, wie ſie in Gott, und Gottes, wie er in der Natur iſt, im Endlichen."

ββ. Auf der ideellen Seite „iſt das Wiſſen das in den Tag der Form gebildete Weſen des Abſoluten: das Handeln ein Hineinbilden der Form, als des Beſondern, in das

*) Neue Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. I, St. II, S. 41.
**) *Ebendaselbst*, S. 41—45.

Weſen des Abſoluten; wie in der reellen Welt die dem Weſen identificirte Form als Licht ſcheint, ſo ſcheint in der ideellen Welt Gott ſelbſt in eigener Geſtalt, als die in der Einbildung der Form in das Weſen durchgebrochene lebendige Form, ſo daß in jeder Rückſicht die ideale und reale Welt ſich wieder als Gleichniß und Sinnbild verhalten. — Die abſolute In=Eins=Bildung der beiden Einheiten im Idealen, ſo daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff iſt, iſt das Kunſtwerk, und jenes im Abſoluten verborgene Geheimniß, welches die Wurzel aller Realität iſt, tritt hier in der reflektirten Welt ſelbſt, in der höchſten Potenz und höchſten Vereinung Gottes und der Natur als Einbildungskraft hervor." Kunſt, Dichtkunſt iſt Höchſtes bei Schelling, um jener Durchdringung willen. Aber die Kunſt iſt das Abſolute nur in ſinnlicher Form. Wo und wie wäre ein Kunſtwerk, das dem Geiſte, der Idee des Geiſtes entſpräche?

γγ. „Das Univerſum iſt im Abſoluten als das vollkommenſte organiſche Weſen und als das vollkommenſte Kunſtwerk gebildet: für die Vernunſt, die es in ihm erkennt, in abſoluter Wahrheit: für die Einbildungskraft, die es in ihm darſtellt, in abſoluter Schönheit. Jedes von dieſen drückt nur dieſelbe Einheit, von verſchiedenen Seiten" betrachtet, „aus; und Beide fallen in den abſoluten Indifferenzpunkt, in deſſen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wiſſenſchaft iſt." *) Dieſe höchſte Idee, dieſe Unterſchiede ſind Alles nur ſehr formell gefaßt.

3. Verhältniß der Natur zum Geiſte, und Gott, dem Abſoluten. Man hat ſeine Philoſophie auch Natur=Philoſophie genannt; aber Natur=Philoſophie iſt nur Ein Theil des Ganzen. Schelling iſt Urheber der Natur=Philoſophie geworden, welchen Namen er ſeiner Philoſophie in dem Sinne gege=

*) Neue Zeiſchrift für ſpekulative Phyſik, B. I, St. II, S. 45—50, *paſſim*.

ben, daß er das Weſen Gottes, — inſofern er ſich ſelbſt als unendliches Anſchauen zum Grunde macht, — als Natur beſtimmt, und dieſe ſo das negative Moment in Gott iſt, da die Intelligenz und das Denken nur iſt, indem es ſich ein Seyn entgegenſetzt: in dem näheren Sinne überhaupt Urheber der Natur-Philoſophie geworden, in dem er die Natur als die Anſchauung oder den Ausdruck des Begriffs und ſeiner Beſtimmungen aufzuzeigen angefangen hat. Jedoch hat er dieſe Darſtellung Theils nicht vollendet, Theils ſich vornehmlich an das Anſichſeyn gehalten, und den Formalismus des äußerlichen Konſtruirens nach einem vorausgeſetzten Schema hineingemiſcht.

Näher anderwärts in ſpäteren Darſtellungen erſt hat ſich Schelling gelegentlich über das Verhältniß, die Natur Gottes, das Verhältniß der Natur in dieſem Konkreten gegen Jacobi ſo erklärt: „Gott, oder genauer das Weſen, welches Gott iſt, iſt Grund: einmal Grund von ſich ſelbſt als ſittliches Weſen. Aber er macht ſich" dann „auch zum Grunde," — nicht zur Urſache. Der Intelligenz muß etwas vorausgehen, *) das Seyn, — „da das Denken der gerade Gegenſatz des Seyns. Was der Anfang einer Intelligenz iſt, kann nicht wieder intelligent ſeyn, indem ſonſt keine Unterſcheidung wäre; es kann aber nicht ſchlechthin nichtintelligent ſeyn, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz iſt. Alſo wird es ein Mittleres ſeyn, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichſam mit einer eingebornen, inſtinktartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit: ſo wie wir oft Begeiſterte wirken ſehen, die Sprüche reden voll Verſtand, reden ſie aber nicht mit Beſinnung, ſondern wie durch Eingebung." **) — Gott alſo, als dieſer Grund ſeiner ſelbſt, iſt die Natur, die Natur, wie ſie in Gott iſt; ſo wird die Natur in der Natur-Philoſophie betrachtet. ***) — Das Abſolute

*) Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 94.

**) Ebendaſelbſt, S. 85—86.

***) *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der*

iſt aber, dieſen Grund aufzuheben, und ſich ſelbſt zur Intelligenz zu machen.

Nach der Idee dieſer Konſtruktion hat nun Schelling das natürliche Univerſum darzuſtellen zu verſchiedenen Malen angefangen. Er verbannt alle dieſe leeren allgemeinen Worte von Vollkommenheit, Weisheit, äußerer Zweckmäßigkeit; oder: das Kantiſche, daß unſer Erkenntnißvermögen ſie ſo betrachte, verwandelt er darin, daß die Natur ſo beſchaffen ſey. Er hat nach Kant's dürftigem Anfange, in der Natur den Geiſt aufzuzeigen, vorzüglich dieſe Naturbetrachtung wieder angefangen, im gegenſtändlichen Weſen denſelben Schematismus, denſelben Rhythmus zu erkennen, der im Ideellen ſtattfindet; ſo daß die Natur ſich darin darſtellt, nicht ein dem Geiſte Fremdes, ſondern eine Projektion deſſelben in die gegenſtändliche Weiſe überhaupt zu ſeyn.

Es gehört nicht hierher, weder das Einzelne hiervon anzugeben, noch Seiten aufzuzeigen, welche in den bisherigen Darſtellungen Schelling's nicht genügen könnten. An die Darſtellung der anderen Seite, der Philoſophie des Geiſtes, iſt er nicht gekommen. Schelling's Philoſophie muß noch in ihrer Evolution begriffen angeſehen werden.*) Am meiſten muß von ihr das unterſchieden werden, wie ſeine Nachbeter eines Theils ſich in einen geiſtloſen Wortſchwall vom Abſoluten hineingeworfen haben: Theils aus Misverſtand der intellektuellen Anſchauung, das Begreifen und damit das Haupt-Moment des Erkennens aufgeben, und aus der ſogenannten Anſchauung ſprechen, d. h. das Ding eben angucken, und daran eine oberflächliche Analogie und Beſtimmtheit aufgegriffen, und damit die Natur deſſelben ausgeſprochen zu haben meinen, in der That aber alle Wiſſenſchaftlichkeit verbannen. — Dieſe ganze Tendenz ſtellt ſich zu-

---

menschlichen Freiheit (*Philosophische Schriften*, *B. I*, *Landshut*, 1809), *S.* 429; *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, *S.* 89—93.

*) *Vorlesung von* $180\frac{5}{6}$.

nächſt dem reflektirten Denken, oder dem Fortlaufen an fixirten, feſten, unbeweglichen Begriffen gegenüber. Statt aber im Begriff zu bleiben, und ihn als das unruhige Ich zu erkennen, ſind ſie auf das entgegengeſetzte Extrem des ruhenden Anſchauens verfallen, des unmittelbaren Seyns, des fixen Anſichs: und meinen, den Mangel des Fixen durch das Angucken zu erſetzen, und dieß Angucken dadurch intellektuell zu machen, daß ſie es wieder durch irgend einen fixirten Begriff beſtimmen; oder auch ſie bringen das Angeſchaute ſo in Bewegung, daß ſie z. B. ſagen, der Fiſch unter den Vögeln iſt der Strauß, weil er einen langen Hals hat, — Fiſch wird zu etwas Allgemeinem, aber nicht zu einem Begriffe.

Dieſe ganze Manier, die in die Naturgeſchichte und Naturlehre, ſo wie in die Medicin eingeriſſen iſt, iſt ein ſo elender Formalismus, eine ſo gedankenloſe Vermiſchung der gemeinſten Empirie mit den oberflächlichen ideellen Beſtimmungen, als je ein Formalismus ſchlecht geweſen iſt. Das locke'ſche Philoſophiren iſt nicht ſo ſchlecht; jenes iſt dem Inhalt und der Form nach nicht beſſer, nur noch mit einem läppiſchen Eigendünkel verknüpft. Die Philoſophie iſt dadurch in eine allgemeine Verächtlichkeit und Verachtung herunter geſunken, welche diejenigen am meiſten theilen, welche verſichern, im Beſitze des Philoſophirens zu ſeyn. An die Stelle des Ernſtes des Begreifens, der Beſonnenheit des Gedankens, tritt ein Spiel mit läppiſchen Einfällen, die für tiefe Anſchauungen, hohe Ahnungen, auch für Poeſie gelten; und ſie meinten recht im Centrum zu ſeyn, wenn ſie auf der Oberfläche ſind. — Vor 25 Jahren *) iſt mit der Dichtkunſt derſelbe Fall geweſen, daß die Genialität ſich derſelben bemächtigte, und geradezu blind aus ſich heraus, wie aus einer Piſtole, in der poetiſchen Begeiſterung dichtete. Die Produkte waren entweder Verrücktheit, oder, wenn ſie nicht verrückt waren, ſo

*) *Vorlesung von* 180⅚.

platte Proſe, daß der Inhalt für Proſe zu ſchlecht war. — So auch in dieſen Philoſophien. Was nicht ganz gedankenloſes Gewäſche vom Indifferenzpunkt und der Polarität, — Sauerſtoff, dem Heiligen, Ewigen u. ſ. f., ſind ſolche triviale Gedanken, daß man darum zweifeln kann, man habe ſie richtig aufgefaßt, weil ſie α) mit ſolcher anmaßenden Unverſchämtheit ausgethan werden, und dann β) man den Glauben hat, daß doch ſo etwas Triviales nicht geſagt werde.

Wie ſie in der Philoſophie der Natur den Begriff vergeſſen, und ſich ganz geiſtlos verhalten, ſo vergeſſen ſie den Geiſt ganz. Dieß iſt der Abweg, indem, dem Principe nach, Begriff und Anſchauung Eine Einheit iſt, in der That aber dieſe Einheit, dieſer Geiſt, ſelbſt unmittelbar auftritt, alſo im Anſchauen, und nicht im Begriffe iſt.

Die Natur-Philoſophie, beſonders den Organismus, führte Schelling mehr aus. Er bediente ſich der Form der Potenz; er nahm den Ausdruck von Eſchenmayer. Die Philoſophie muß keine Formen aus anderen Wiſſenſchaften (Mathematik) nehmen. Die geiſtige Seite hat Schelling im transcendentalen Idealismus dargeſtellt; es bleibt bei kantiſchen Gedanken (in Rechts-Philoſophie und ewigem Frieden). Schelling hat eine einzelne Abhandlung über die Freiheit bekannt gemacht, dieſe iſt von tiefer, ſpekulativer Art; ſie ſteht aber einzeln für ſich, in der Philoſophie kann nichts Einzelnes entwickelt werden. —

Dieß iſt nun die letzte intereſſante, wahrhafte Geſtalt der Philoſophie, die wir zu betrachten hatten. Die Idee ſelbſt iſt bei Schelling herauszuheben, daß das Wahre das Konkrete iſt, die Einheit des Objektiven und Subjektiven. Jede Stufe hat im Syſtem ihre eigene Form; die letzte iſt die Totalität der Formen. Das zweite Große Schelling's iſt, in der Natur-Philoſophie die Formen des Geiſtes in der Natur nachgewieſen zu haben; Elektricität, Magnetismus ſind nur äußerliche Weiſen der Idee, des Begriffs. Die Hauptſache in der ſchelling'ſchen

Philoſophie iſt, daß es um einen Inhalt zu thun iſt, um das Wahre, und dieß als konkret gefaßt iſt. Die ſchelling'ſche Philoſophie hat einen tiefen ſpekulativen Inhalt, der, als Inhalt, der Inhalt iſt, um den es nach der ganzen Geſchichte der Philoſophie zu thun geweſen iſt. Das Denken iſt frei für ſich, aber nicht abſtrakt, ſondern in ſich konkret: erfaßt ſich in ſich als Welt, aber nicht als intellektuelle Welt, ſondern als intellektuell-wirkliche Welt. Die Wahrheit der Natur, die Natur an ſich, iſt intellektuelle Welt. Dieſen konkreten Inhalt hat Schelling aufgefaßt.

Der Mangel iſt, daß dieſe Idee überhaupt, und dann die Beſtimmung dieſer Idee, die Totalität dieſer Beſtimmungen (welche ideelle und natürliche Welt giebt) nicht als durch den Begriff in ſich nothwendig gezeigt und entwickelt ſind. Es fehlt dieſer Form die Entwickelung, die das Logiſche iſt, und die Nothwendigkeit des Fortgangs. Die Idee iſt die Wahrheit, und alles Wahre iſt Idee; das muß bewieſen werden, und die Syſtematiſirung der Idee zur Welt als nothwendige Enthüllung, Offenbarung muß gezeigt werden. Indem Schelling dieſe Seite nicht aufgefaßt hat, ſo iſt das Logiſche, das Denken vermißt. Die intellektuelle Anſchauung, Einbildungskraft, Kunſtwerk wurde daher als Weiſe, die Idee darzuſtellen, gefaßt: „Das Kunſtwerk iſt höchſte und einzige Weiſe, in der die Idee für den Geiſt iſt.“ Die höchſte Weiſe der Idee iſt aber ihr eigenes Element; das Denken, die begriffene Idee iſt höher, als das Kunſtwerk. — Die Form wird mehr zu einem äußerlichen Schema; die Methode iſt das Anhängen dieſes Schema's an äußerliche Gegenſtände. Damit hat ſich in die Natur-Philoſophie Formalismus eingeſchlichen; ſo bei Oken, es grenzt an Verrücktheit. Das Philoſophiren wurde ſo bloß analogiſches Reflektiren; das iſt die ſchlechteſte Weiſe. Schelling hat es ſich auch ſchon zum Theil leicht gemacht; die Andern haben es völlig misbraucht.

E. Reſultat.

1. Der nunmehrige Standpunkt der Philoſophie iſt, daß die Idee in ihrer Nothwendigkeit erkannt, die Seiten ihrer Diremtion, Natur und Geiſt, jedes als Darſtellung der Totalität der Idee, und nicht nur als an ſich identiſch, ſondern aus ſich ſelbſt dieſe Eine Identität hervorbringend, und dieſe dadurch als nothwendig erkannt werde. Das *letzte* Ziel und *Intereſſe* der Philoſophie iſt, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu verſöhnen. Die Philoſophie iſt die wahrhafte Theodicee, gegen Kunſt und Religion und deren Empfindungen, — dieſe Verſöhnung des Geiſtes, und zwar des Geiſtes, der ſich in ſeiner Freiheit und in dem Reichthum ſeiner Wirklichkeit erfaßt hat. Es iſt leicht, die Befriedigung ſonſt auf untergeordneten Standpunkten, Anſchauungs-, Gefühls-Weiſen zu finden. Je tiefer der Geiſt in ſich gegangen, deſto ſtärker der Gegenſatz: die Tiefe iſt nach der Größe des Gegenſatzes, des Bedürfniſſes zu meſſen; je tiefer er in ſich, deſto tiefer iſt ſein Bedürfniß, nach Außen zu ſuchen, ſich zu finden, deſto breiter ſein Reichthum nach Außen.

Was als wirkliche Natur iſt, iſt Bild der göttlichen Vernunft; die Formen der ſelbſtbewußten Vernunft ſind auch Formen der Natur. Natur und geiſtige Welt, Geſchichte, ſind die beiden Wirklichkeiten. Den Gedanken, der ſich ſelbſt faßt, ſahen wir hervortreten; er ſtrebte, ſich in ſich konkret zu machen. Seine erſte Thätigkeit iſt formell; erſt Ariſtoteles ſagt, der νοῦς iſt das Denken des Denkens. Das *Reſultat* iſt der Gedanke, der bei ſich iſt, und darin zugleich das Univerſum umfaßt, es in intelligente Welt verwandelt. Im Begreifen durchdringen ſich geiſtiges und natürliches Univerſum als Ein harmonirendes Univerſum, das ſich in ſich flieht, in ſeinen Seiten das Abſolute zur Totalität entwickelt, um eben damit, in ihrer Einheit, im Gedanken ſich bewußt zu werden.

Bis hierher iſt nun der Weltgeiſt gekommen. Die letzte Philoſophie iſt das Reſultat aller früheren; nichts iſt verloren, alle Principien ſind erhalten. Dieſe konkrete Idee iſt das Reſultat der Bemühungen des Geiſtes durch faſt 2500 Jahre (Thales wurde 640 vor Chriſtus geboren), — ſeiner ernſthafteſten Arbeit, ſich ſelbſt objektiv zu werden, ſich zu erkennen:

Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem.

Daß die Philoſophie unſerer Zeit hervorgebracht werde, dazu hat ſolch' eine lange Zeit gehört; ſo träge und langſam arbeitete er, ſich an dieſes Ziel zu bringen. Was wir in der Erinnerung kurz überſchauen, läuft in der Wirklichkeit in dieſe Länge auseinander. Denn in dieſer ſtrebt der Begriff des Geiſtes, in ſich angethan mit ſeiner ganzen konkreten Entwickelung, Reichthum, äußerlichem Beſtehen, ihn durchzubilden und ſich fortzuführen, und aus ihm ſich hervorzugehen. Er ſchreitet immer vorwärts zu, weil nur der Geiſt iſt Fortſchreiten. Oft ſcheint er ſich vergeſſen, verloren zu haben; aber innerlich ſich entgegengeſetzt, iſt er innerliches Fortarbeiten — wie Hamlet vom Geiſte ſeines Vaters ſagt, „Brav gearbeitet, wackerer Maulwurf" —, bis er, in ſich erſtarkt, jetzt die Erdrinde, die ihn von ſeiner Sonne, ſeinem Begriffe, ſchied, aufſtößt, daß ſie zuſammenfällt. In ſolcher Zeit hat er die ſieben Meilen Stiefel angelegt, wo ſie, ein ſeelenloſes, morſchgewordenes Gebäude, zuſammenfällt, und er in neuer Jugend ſich geſtaltet zeigt. Dieſe Arbeit des Geiſtes, ſich zu erkennen, ſich zu finden, dieſe Thätigkeit iſt der Geiſt, das Leben des Geiſtes ſelbſt. Sein Reſultat iſt der Begriff, den er von ſich erfaßt: die Geſchichte der Philoſophie die klare Einſicht, daß der Geiſt dieß gewollt in ſeiner Geſchichte. — Dieſe Arbeit des Menſchengeiſtes im innern Denken iſt mit allen Stufen der Wirklichkeit parallel. Keine Philoſophie geht über ihre Zeit hinaus. Die Geſchichte der Philoſophie iſt das Innerſte der Weltgeſchichte. Daß die Gedankenbeſtimmungen dieſe Wichtigkeit hatten, das iſt weitere Erkenntniß, die nicht in

die Geſchichte der Philoſophie gehört. Dieſe Begriffe ſind die einfachſte Offenbarung des Geiſtes der Welt: ſie, in ihrer konkretern Geſtalt, die Geſchichte.

Es iſt alſo α) nicht gering zu achten, was der Geiſt und zwar jetzt erworben. Aelteres iſt zu ehren, ſeine Nothwendigkeit, daß es ein Glied in dieſer heiligen Kette iſt, aber auch nur ein Glied. Die Gegenwart iſt das Höchſte. β) Die beſtimmten Philoſophien ſind keine Modephiloſophien und desgleichen, nicht zufällige, nicht ein Leuchten, das ein Strohfeuer, da und dort Eruptionen, ſondern ein geiſtiges vernünftiges Fortſchreiten, nothwendig Eine Philoſophie in der Entwickelung, die Enthüllung Gottes, wie er ſich weiß. Wo mehrere, ſind es unterſchiedene Seiten, einſeitige Prinzipien, die Eine Totalität ausmachen, welche ihnen zu Grunde liegt; wir ſehen Widerlegung der einen durch die andere. γ) Auch ſind es nicht kleine, ſchwache Bemühungen, Mäkeleien an dieſer oder jener Einzelnheit; das Prinzip iſt zu erkennen.

2. Um die Hauptepochen der ganzen Geſchichte der Philoſophie zu überſehen, die nothwendige Stufenfolge der Hauptmomente zuſammenzufaſſen, ſo iſt, nach orientaliſchem Taumel der Subjektivität, die zu keinem Verſtand — damit Beſtand — kommt, das Licht des Gedankens in den Griechen aufgegangen. Die Stufen ſind die Ideen. Die Philoſophie der Alten hat die abſolute Idee gedacht, und die Realiſirung oder die Realität derſelben hat darin beſtanden, die vorhandene gegenwärtige Welt zu begreifen, und ſie zu betrachten, wie ſie an und für ſich iſt.

1) Dieſe Philoſophie ging nicht von der Idee ſelbſt aus, ſondern vom Gegenſtändlichen als einem Gegebenen, und verwandelt daſſelbe in die Idee; — das Seyn.

2) Der abſtrakte Gedanke, der νοῦς, iſt als allgemeines Weſen ſich bekannt worden, der Gedanke nicht als ſubjektives Denken; — Plato's Allgemeine.

3) In Ariſtoteles tritt der **Begriff** auf, frei, unbefangen, begreifendes Denken, alle Geſtaltungen des Univerſums durchlaufend, vergeiſtigend.

4) Der Begriff als **Subjekt**, ſein Fürſichwerden, Inſichſeyn, die **abſtrakte** Trennung ſind die Stoiker, Epikureer, der Skepticismus: nicht freie konkrete Form, ſondern abſtrakte, in ſich formelle Allgemeinheit.

5) Der Gedanke der **Totalität**, die intelligible Welt, die Welt als Gedankenwelt, iſt die **konkrete Idee**, wie wir ſie bei den Neuplatonikern geſehen haben. Dieß Prinzip iſt die Idealität überhaupt in aller Realität, die Idee als Totalität, aber nicht ſich wiſſende Idee, — bis das Prinzip der Subjektivität, Individualität in ſie einſchlug, Gott als Geiſt ſich wirklich im Selbſtbewußtſeyn wurde.

6) Aber das Werk der modernen Zeit iſt, dieſe Idee zu faſſen als Geiſt, als die ſich wiſſende Idee. Um dazu fortzugehen, von der wiſſenden Idee zum **Sichwiſſen der Idee** gehört der unendliche Gegenſatz, daß die Idee zum Bewußtſeyn ihrer abſoluten Entzweiung gekommen iſt. Die Philoſophie vollendete ſo, indem der Geiſt das gegenſtändliche Weſen dachte, die Intellektualität der Welt, und erzeugte dieſe geiſtige Welt als einen jenſeits der Gegenwart und Wirklichkeit vorhandenen Gegenſtand, wie eine Natur, — die erſte Schöpfung des Geiſtes. Die Arbeit des Geiſtes beſtand nun darin, dieß Jenſeits zurück zur Wirklichkeit und in's Selbſtbewußtſeyn zu führen. Dieß iſt darin geleiſtet, daß das Selbſtbewußtſeyn ſich ſelbſt denkt, und das abſolute Weſen als das ſich ſelbſt denkende Selbſtbewußtſeyn erkennt. — Ueber dieſe Entzweiung hat das reine Denken in Carteſius ſich aufgethan. Das Selbſtbewußtſeyn denkt ſich **erſtens** als Bewußtſeyn; darin iſt alle gegenſtändliche Wirklichkeit enthalten, und die poſitive, anſchauende Beziehung ſeiner Wirklichkeit auf die andere. **Denken und Seyn ſind entgegengeſetzt und identiſch** bei Spinoza; er hat die ſub-

ſtantielle Anſchauung, das Erkennen iſt äußerlich. Es iſt das Princip der Verſöhnung, vom Denken als ſolchen angefangen, und das Aufheben der Subjektivität des Denkens: ſo in Leibnitzens vorſtellender Monade.

7) Zweitens denkt das Selbſtbewußtſeyn, daß es Selbſtbewußtſeyn iſt, darin es für ſich, aber noch für ſich in negativer Beziehung auf Anderes iſt. Das iſt die fichte'ſche Subjektivität; α) als Kritik des Denkens, β) als Trieb zum Konkreten. Die abſolut reine unendliche Form iſt ausgeſprochen; — Selbſtbewußtſeyn, Ich.

8) Dieſer Blitz ſchlägt in die geiſtige Subſtanz ein, und ſo iſt abſoluter Inhalt und abſolute Form identiſch; — die Subſtanz identiſch in ſich mit dem Erkennen. Das Selbſtbewußtſeyn erkennt drittens ſeine poſitive Beziehung als ſeine negative, und ſeine negative als ſeine poſitive, — oder dieſe entgegengeſetzten Thätigkeiten als dieſelbe, d. h. das reine Denken oder Seyn als die Sichſelbſtgleichheit und dieſe als die Entzweiung. Dieß iſt die intellektuelle Anſchauung; aber daß ſie in Wahrheit intellektuell ſey, wird erfordert, daß ſie nicht unmittelbar ſey jenes Anſchauen des Ewigen und Göttlichen, wie man ſagt, ſondern abſolut erkennend. Dieß nicht ſich ſelbſt erkennende Anſchauen iſt der Anfang, wovon als einem abſolut Vorausgeſetzten ausgegangen wird; es ſelbſt iſt ſo nur anſchauend, als unmittelbares Erkennen, nicht Selbſterkennen: oder es erkennt nichts, und ſein Angeſchautes iſt nicht ein Erkanntes, — ſondern, wenn's hoch kommt, ſchöne Gedanken, aber keine Erkenntniſſe.

Und erkannt iſt die intellektuelle Anſchauung, α) indem die Entgegengeſetzten, alle äußere Wirklichkeit als die innere, jedes getrennt von dem Andern erkannt wird. Wird es ſeinem Weſen nach, wie es iſt, erkannt, ſo zeigt es ſich als nicht beſtehend, ſondern daß ſein Weſen die Bewegung des Uebergehens iſt. Dieß Heraklitiſche oder Skeptiſche, daß nichts ruhend iſt, dieß muß von Jedem aufgezeigt werden; und ſo in dieſem Bewußt-

ſeyn, — daß das Weſen Jedes Beſtimmtheit iſt, ſein Gegentheil iſt, — geht die *begriffene Einheit* mit ſeinem Gegentheile hervor. β) Ebenſo iſt dieſe Einheit ſelbſt in ihrem Weſen zu erkennen; ihr Weſen als dieſe Identität iſt ebenſo, in ihr Gegentheil überzugehen oder ſich zu realiſiren, ſich anders zu werden: und ſo tritt ihr Gegenſatz durch ſie ſelbſt hervor. γ) Wieder iſt von dem Gegenſatz zu ſagen, er iſt im Abſoluten nicht; dieß Abſolute iſt das Weſen, das Ewige u. ſ. f. Aber dieß iſt ſelbſt eine Abſtraktion, oder es iſt nur auf einer Seite, und der Gegenſatz iſt das Ideelle; er iſt die Form, er iſt das weſentliche Moment ſeiner Bewegung. Jenes iſt nicht ruhend, dieß nicht der raſtloſe Begriff, ſondern ruhend, in ſich befriedigt, in ſeiner Raſtloſigkeit. — Das reine Denken iſt fortgegangen zum Gegenſatz des *Subjektiven* und *Objektiven*; und die wahrhafte Verſöhnung des Gegenſatzes iſt die Einſicht, daß dieſer Gegenſatz auf ſeine abſolute Spitze getrieben, ſich ſelbſt auflöſt, an ſich, wie Schelling ſagt, die Entgegengeſetzten identiſch ſind, und nicht nur an ſich, ſondern daß das ewige Leben dieſes iſt, den Gegenſatz ewig zu produciren und ewig zu verſöhnen. — In der Einheit den Gegenſatz, und in dem Gegenſatz die Einheit zu wiſſen, dieß iſt das *abſolute Wiſſen*; und die Wiſſenſchaft iſt dieß, dieſe Einheit in ihrer ganzen Entwickelung durch ſich ſelbſt zu wiſſen.

3. Dieß iſt nunmehr das *Bedürfniß der allgemeinen Zeit und der Philoſophie*. Es iſt eine neue Epoche in der Welt entſprungen. Es ſcheint, daß es dem Weltgeiſte jetzt gelungen iſt, alles fremde gegenſtändliche Weſen ſich abzuthun, und endlich ſich als abſoluten Geiſt zu erfaſſen, und was ihm gegenſtändlich wird, aus ſich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in ſeiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbſtbewußtſeyns mit dem abſoluten Selbſtbewußtſeyn, das jenem außer ihm erſchien, hört auf. Das endliche Selbſtbewußtſeyn hat aufgehört, endliches zu ſeyn; und dadurch anderer

Seits das abſolute Selbſtbewußtſeyn die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte. Es iſt die ganze bisherige Weltgeſchichte überhaupt und die Geſchichte der Philoſophie insbeſondere, welche nur dieſen Kampf darſtellt, und da an ihrem Ziele zu ſeyn ſcheint, wo dieß abſolute Selbſtbewußtſeyn, deſſen Vorſtellung ſie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu ſeyn, wo alſo der Geiſt als Geiſt wirklich iſt. Denn er iſt dieß nur, indem er ſich ſelbſt als abſoluten Geiſt weiß; und dieß weiß er in der Wiſſenſchaft. Der Geiſt producirt ſich als Natur, als Staat; dieß ſind, jenes ſein bewußtloſes Thun, worin er ſich ein Anderes, nicht als Geiſt iſt: in den Thaten und im Leben der Geſchichte, wie auch der Kunſt, bringt er ſich auf bewußte Weiſe hervor, weiß von mancherlei Arten ſeiner Wirklichkeit, aber auch nur Arten derſelben; aber nur in der Wiſſenſchaft weiß er von ſich als abſolutem Geiſt, und dieß Wiſſen allein, der Geiſt, iſt ſeine wahrhafte Exiſtenz.

Dieß iſt nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geiſtigen Geſtaltungen iſt für jetzt damit geſchloſſen. — Hiermit iſt dieſe Geſchichte der Philoſophie beſchloſſen. Ich wünſche, daß Sie daraus erſehen haben, daß die Geſchichte der Philoſophie nicht eine blinde Sammlung von Einfällen, ein zufälliger Fortgang iſt. Ich habe vielmehr ihr nothwendiges Hervorgehen aus einander aufzuzeigen verſucht, ſo daß die eine Philoſophie ſchlechthin nothwendig die vorhergehende vorausſetzt. Das allgemeine Reſultat der Geſchichte der Philoſophie iſt: 1) daß zu aller Zeit nur Eine Philoſophie geweſen iſt, deren gleichzeitige Differenzen die nothwendigen Seiten des Einen Prinzips ausmachen; 2) daß die Folge der philoſophiſchen Syſteme keine zufällige, ſondern die nothwendige Stufenfolge der Entwickelung dieſer Wiſſenſchaft darſtellt; 3) daß die letzte Philoſophie einer Zeit das Reſultat dieſer Entwickelung und die Wahrheit in der höchſten Geſtalt iſt, die ſich das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes über ſich giebt. Die letzte Philoſophie enthält daher die vorhergehenden, faßt alle Stufen in ſich, iſt Produkt

und Reſultat aller vorhergehenden. Man kann jetzt nicht Platoniker ſeyn, man muß ſich erheben α) über die Kleinlichkeiten einzelner Meinungen, Gedanken, Einwürfe, Schwierigkeiten: β) über ſeine eigene Eitelkeit, als ob man etwas Beſonderes gedacht habe. Denn den innern ſubſtantiellen Geiſt erfaſſen, dieß iſt der Standpunkt des Individuums; innerhalb des Ganzen ſind ſie wie Blinde in demſelben, der innere Geiſt treibt ſie.

Hiernach iſt nun unſer Standpunkt das Erkennen der Idee, das Wiſſen der Idee als Geiſt, als abſoluter Geiſt, der ſich ſo entgegenſetzt einem andern Geiſte, dem endlichen; und das Prinzip dieſes Geiſtes iſt, zu erkennen, ſo daß für ihn iſt der abſolute Geiſt. Ich habe verſucht, dieſen Zug der geiſtigen Geſtaltungen der Philoſophie in ihrem Fortgehen mit Andeutung ihres Zuſammenhangs zu entwickeln, vor Ihren Gedanken vorüberzuführen. Dieſe Reihe iſt das wahrhafte Geiſterreich, das einzige Geiſterreich, das es giebt; — eine Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt, als Aufeinanderfolge, ſondern eben im Sichſelbſterkennen, ſich zu Momenten des Einen Geiſtes, zu dem Einen und demſelben gegenwärtigen Geiſte macht. Und dieſer lange Zug von Geiſtern ſind die einzelnen Pulſe, die er in ſeinem Leben verwendet; ſie ſind der Organismus unſerer Subſtanz. Auf ſein Drängen — wenn der Maulwurf im Innern fortwühlt — haben wir zu hören, und ihm Wirklichkeit zu verſchaffen; — ſie ſind ein ſchlechthin nothwendiger Fortgang, der nichts als die Natur des Geiſtes ſelbſt ausſpricht, und in uns Allen lebt. Ich wünſche, daß dieſe Geſchichte der Philoſophie eine Aufforderung für Sie enthalten möge, den Geiſt der Zeit, der in uns natürlich iſt, zu ergreifen, und aus ſeiner Natürlichkeit, d. h. Verſchloſſenheit, Lebloſigkeit hervor an den Tag zu ziehen, und — jeder an ſeinem Orte — mit Bewußtſeyn an den Tag zu bringen.

Für Ihre Aufmerkſamkeit, die Sie mir bei dieſem

Verſuche bewieſen haben, habe ich Ihnen meinen Dank abzuſtatten; er iſt mir ebenſo durch Sie zur höheren Befriedigung geworden. Und vergnüglich iſt es mir geweſen, in dieſem geiſtigen Zuſammenleben mit Ihnen geſtanden zu haben: und nicht geſtanden zu haben, ſondern, wie ich hoffe, ein geiſtiges Band mit einander geknüpft zu haben, das zwiſchen uns bleiben möge! Ich wünſche Ihnen, recht wohl zu leben.

(Geſchloſſen den 22. März, 1817; den 14. März, 1818; den 12. Auguſt, 1819; den 23. März, 1821; den 30. März, 1824; den 28. März, 1828; den 26. März, 1830.)

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.